

ÁRIJSKÝ SVĚTONÁZOR

HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN

Houston Stewart Chamberlain – Árijský světonázor

Vydavatel: F. Bruckmann A.-G., Mnichov

PŘELOŽENO Z VYDÁNÍ Z ROKU 1938

DOSTUPNÉ Z: https://archive.org/details/Chamerlain-Arische-Weltanschauung/mode/2up

Překlady podstupují průběžnou revizí, není tedy zaručena absolutní správnost překladu - i v rovině pravopisné a formátové.

Jelikož pravda leží mimo oblast rozumu, neexistují pro ni slova.

(Mahábhárata)

VĚNOVÁNO INDOLOGOVI LEOPOLDU VON SCHROEDEROVI S ÚCTOU A VDĚČNOSTÍ

Obsah

Předmluva

Na následujících stránkách jsem se snažil plodně využít studií, které mě v dřívějších letech hodně zaměstnávaly a které měly trvalý vliv na směřování mého myšlení, a to tak, že jsem se snažil povzbudit ostatní k podobným studiím a dát jim na této cestě několik vodítek. Člověk nepoučený je takříkajíc odborníkem nepoučeného, a tak se mu může podařit dosáhnout nejednoho úspěchu, kterého odborník již nemůže dosáhnout. Jakmile dojde k předběžnému povzbuzení a osvícení, měl by se nováček svěřit vedení kompetentních učenců. Krátká bibliografie na konci poskytuje nezbytnou oporu pro tato další studia.

Název „árijský světonázor“ není zcela přesný. Přesnější by bylo označení „indoárijský“ nebo v nejlepším případě „staroárijský“. Ovšem autor se zřejmě obával, že neznámé, vědecky znějící slovo odradí právě ty čtenáře, jejichž zájem chtěl přitáhnout. Na tomto místě je proto třeba poznamenat, že „Árijec“ v tomto krátkém díle není chápán v tolik diskutovaném a v každém případě obtížně definovatelném smyslu problematické primitivní rasy, ale sensu proprio, tedy jako označení lidí, kteří před několika tisíciletími sestoupili ze středoasijské náhorní plošiny do údolí Indu a Gangy a po dlouhou dobu se

pomocí přísných kastovních zákonů chránili před míšením s cizími rasami. Tento národ se nazýval lidem Árjů, tedy urozenců nebo pánů.

Vídeň, leden 1905, Houston Stewart Chamberlain

Předmluva třetího vydání

Třetí vydání je zároveň novým vydáním. Text byl kriticky revidován a bibliografické odkazy byly doplněny až do současnosti. Můj drahý, vysoce ceněný přítel, profesor Dr. Leopold von Schroeder, mi pomáhal jako instruktor a poradce, stejně jako u předchozích vydání.

Jak jsem kdysi poznamenal na jiném místě: nejde o to, zda jsme „Árijci“, ale o to, zda se „Árijci“ staneme. V tomto ohledu nás všechny čeká ještě obrovské dílo: vnitřní osvobození od semitismu, který nás obklopuje a dusí. Je to záležitost základních původních myšlenek všech světonázorů a všech náboženství; tam se již - na počátku - cesty rozcházejí; tato skromná knížečka by chtěla dát některým lidem první impuls k tomu, aby opustili širokou polní cestu a vydali se strmou horskou stezkou - devatero starých Árijců -, která vede k vrcholovým výšinám. Nikdy nezapomínejte na jednu věc: myšlení se může osvobodit jedině skrze myšlení; každý, kdo nemá odvahu a vytrvalost přemýšlet o myšlenkách árijských myslitelů, je a zůstane otrokem, ať už pochází odkudkoli, protože je vnitřně nesvobodný, slepý a připoutaný k povrchu země.

Bayreuth, listopad 1915, Houston Stewart Chamberlain

Koncepce humanismu

Ještě nás čeká velké humanistické dílo, k němuž je Árijská Indie povolána.

Když byl před několika staletími znovu odhalen dlouho pohřbený svět antického helénského myšlení a poezie, bylo to, jako bychom my sami - my, Linnéovi Homines europaei - byli náhle vysvobozeni z podzemní kobky do jasného denního světla. Teprve nyní jsme postupně získávali zralost potřebnou pro naši vlastní - neřeckou - práci. Stejně silný, i když zcela odlišný účinek si lze slibovat od přesné znalosti indoárijského myšlení a je třeba o něj usilovat se vší silou, kterou dává hluboce pociťovaná potřeba.

Kulturní úkol humanismu je tak velký, protože nejen rozšiřuje rozsah našeho poznání, ale také zvyšuje stupeň naší duchovní síly; nejen poučuje, ale také vychovává; a jen příklad má výchovný účinek. Poučení je přísun materiálu, který - v závislosti na mém uspořádání - proměňuji nebo neproměňuji ve složku svého vlastního života a který tak či onak přepracovávám za účelem tohoto žádoucího začlenění; zatímco v příkladu plnohodnotný život přímo působí na plnohodnotný život. Prostřednictvím příkladu jsem podněcován k

činům, inspirován k počinům, jejichž možnost by mě jinak nikdy nenapadla. Ale tím, že se domnívám, že napodobuji, ve skutečnosti vytvářím něco nového, protože jinak to ani nejde, protože originalita je velkým přírodním zákonem, který může být k nepoznání rozmazán pouze svatokrádežnou svévolí uměle vymyšlené, tyransky nařizující školní drezúry. Poznání helénského intelektuálního života na nás - v té době - působilo podobně jako příznivá změna klimatu; zůstali jsme stejní, a přece jsme se stali jinými; neboť síly, které v nás dosud dřímaly, se nyní uvolnily. Vychováni ve světě idejí, které nikdy nemohly být naše a které jsme si přesto ze všech sil přivlastňovali s „hloupostí", kterou u nás chválí doktor Martin Luther, naše uši náhle zaslechly hlas spřízněného Indoevropana. Byl to budíček. To, co předcházelo - živý, vášnivý život 12. a 13. století -, připomínalo spíše nevědomé dření v temném lůně bezcílného stávání se; nyní byl den, nyní jsme byli pány své vlastní vůle a vědomě vykročili do budoucnosti. Jistěže to nebylo znovuzrození minulosti, jak si ve svém nadšení mysleli učenci, ale bylo to něco mnohem cennějšího: zrození něčeho nového, postupné posilování a růst nového impulsu nevyčerpatelně bohatého evropského kmene národů, evropského duchovního

knížectví. To byl účinek člověka na člověka a tento účinek - nikoli filologické doplňky - byl humanistickým aspektem onoho epochálního zjevení minulé lidské velikosti. Poznání indoárijského myšlení nás ovlivní i v jiných směrech, ale zcela analogickým způsobem a možná ještě hlouběji, zasahuje do nejvnitřnějšího jádra naší bytosti.

To, co tato skutečnost stále skrývá před obecným povědomím, je kromě všeobecné neznalosti tohoto myšlenkového života skutečnost, že vývoj našeho poznání byl a musel být v obou případech odlišný. Na úvod je proto nezbytná krátká historická úvaha.

Historický přehled

Při znovuobjevování latinské a helénské literatury je výchozím bodem nadšení pro určitá díla a teprve postupně se téměř veškerá pozornost upíná k čistě jazykovému aspektu. Latinu znali ve 14. století všichni vzdělanci a řečtinu je učili skuteční Řekové, takže měli o ní, ne-li filologicky stejně přesné, tak v každém případě mnohem živější znalosti než my dnes; také se zaměřovali výhradně na oživování jazyka. V roce 1450 zahájil provoz Gutenbergův knihtisk a do konce století byli vytištěni všichni tehdy známí latinští autoři a o několik let později i všichni řečtí. Byl to dravý hlad zotročených lidí po svobodě a kráse - kupříkladu! Teprve mnohem později se gramatika těchto jazyků stala cílem sama o sobě a triumfální vůz humanistů zajížděl stále hlouběji do filologických bažin. V případě indického jazyka a literatury byl průběh téměř přesně opačný. Sanskrt byl zcela neznámý a neexistovala pro nás žádná, byť tenká nitka spojení se staroindickou literaturou, jako tomu bylo v případě helénské poezie a myšlení díky spisům církevních otců. Tomu muselo předcházet filologické objevování a zkoumání, a tento úkol byl vzhledem k umělecké povaze jazyka, nesmírnému rozšíření jazykové oblasti a s tím souvisejícímu rozdělení na dialekty,

velkému stáří mnoha spisů a historickým převratům, k nimž mezitím došlo, tak rozsáhlý a provázený téměř nepřekonatelnými obtížemi, že dosud nebyl dokončen. Po dlouhou dobu - vlastně ještě před několika lety - jsme měli k dispozici jen ubohé zlomky literárních památek, často ve zkreslené podobě způsobené neznalostí jazyka. Proto si dnes teprve postupně uvědomujeme velký humanistický význam indického dědictví pro naši stále se rodící kulturu.

Když Anquetil Duperron, hrdina mezi orientalisty, získal Zend-Avestu v srdci Persie, přivezl ji do Paříže a přeložil (1771), rozpoutal se mezi evropskými učenci prudký spor o hodnotu tohoto díla; takzvané „autority“ se téměř jednomyslně vyjadřovaly s opovržením. Německý orientalista Meiners například lapidárně prohlásil: „Je to stejný nesmysl jako to, co učí indičtí kněží.“ Anglický učenec William Jones v kritice, kterou napsal francouzsky, zase povýšeně odsoudil: „Sied-il à un homme né dans ce ciècle de s'infatuer de fables indiennes?“ *Sluší se na člověka narozeného v tomto století, aby byl poblouzněn indickými bajkami?* Duperron se však nenechal zmást. Objevil (1775) rukopis perského překladu řady staroindických upanišád a na jeho základě připravil latinské vydání. Brzy získal nečekaného

spojence, neboť právě zmíněný William Jones byl přeložen do Indie jako státní úředník; to ho přimělo k důkladnějšímu studiu sanskrtu, a tak se stále hlouběji ponořoval do „indických bájí“; poznal omezenost svého dřívějšího úsudku; jeho nadšení rok od roku rostlo: Byl to on, kdo přeložil podivuhodné Kalidásovy básně do angličtiny a tím je uvedl ve známost světu; ujal se náročného úkolu přeložit Manuův zákoník; zajistil první tisk sanskrtskými písmeny... Stručně řečeno, Jones se stal spolu s Duperronem skutečným zakladatelem našeho poznání duchovních pokladů Indie. Tato historie je poučná. Nechť se z ní moudří poučí, že není moudré vysmívat se „indickým bajkám“.

K poznání starověkého árijského dědictví však bylo ještě daleko. Brzy se objevily první gramatiky sanskrtu (1805 Colebrooke, 1806 Carey, 1808 Wilkins), ale zároveň se příliš spěšně uchopilo literární dědictví, které bylo pochopeno jen napůl. V rychlém sledu se objevily Bhagavadgíta, Sakuntala a další. Ačkoli Friedrich Schlegel ve svém nadšeně inspirativním díle „O jazyce a moudrosti Indů“ (1808), které je dodnes velmi čtivé, upozorňoval, že je důležité „položit pevný základ, na němž by se dalo s jistotou dále stavět“, filologicky méně vzdělaní se nedali zadržet; nejlepší mozky zachvátilo

jakési šílenství. Je dobře známo, jak Goethe a Herder vítali tyto první posly indického ducha na evropské půdě. Jako proroci okamžitě vycítili velký kulturní význam tohoto nově objeveného zdroje lidského intelektuálního úsilí. Brzy se však dostavilo rozčarování, které vyplývalo z naší materiální neschopnosti se v tomto novém světě zorientovat. Ještě jsme nerozuměli jazyku a chtěli jsme pochopit myšlení a psaní poezie! A tak vidíme Goetha, který kdysi napsal:

Chcete to, co vás vzrušuje a těší, chcete to, co vás uspokojuje a sytí,

Chceš-li nebe a zemi jedním jménem chápat, nazývám tě Sakuntala, a tak se říká všechno;

a ten, který se neštítil inspirovat se u Indů pro své vlastní největší básnické dílo, se nyní ptá sám sebe, zmateného a zarmouceného, jak je vůbec možné, že básnické umění může vzkvétat „v rozporu s nejzbabělejší filozofií a nejobludnějším náboženstvím".

Stačí se podívat na první pokusy o seznámení se základními spisy indického světonázoru, Upanišádami, a uvědomíte si, že tímto způsobem by se žádné humanistické kulturní dílo nikdy nemohlo uskutečnit. Jak již bylo zmíněno, Anquetil Duperron jako první vydal

v roce 1802 sbírku upanišád v latinském překladu, který pořídil z perského překladu původních textů. Dvojí překlad stačil mnohé zamlžit, zejména proto, že první byl pořízen bez přesných znalostí a druhý bez znalosti indického myšlení. Výsledek byl - nutno souhlasit s Goethem - „obludný“. Představu o tom může poskytnout první věta první upanišády: „Oum hoc verbum (esse) adkit ut sciveris, sic to maschghouli fac (de eo meditare), quod ipsum hoc verbum aodkit est...!“. Brzy však přišly lepší věci, ale vždy jen fragmenty, a to fragmenty, které zůstaly o to nepochopitelnější, že upanišády jsou jak historicky poslední věcí, která vznikla, tak metodologicky posledním výstupem. Upanišáda je indickému žákovi sdělena pouze jako završení dlouhého studia, jako něco, co ani tehdy nemůže plně pochopit, ale co si zapamatuje na pozdější dobu; neboť teprve když jako starý muž, nejen bohatý na dobře strávené vědomosti, ale především vyzrálý v poznání lidské přirozenosti a zkušenosti a očištěný bolestí a radostí (dvojčata), odejde ze společnosti do lesů, teprve tehdy, při blížící se smrti, má spadnout příkrov zastírající formy a jako nové, vnitřní slunce má pro navenek slepého člověka vystoupit již ne zprostředkované, ale přímé naznačení transcendentní pravdy. A my, kteří jsme neznali ani historický vývoj,

rozjímání Indů - od bardských hymnů Rigvédy až po tuto takzvanou védántu, tj. véda-konec - ani dokonce průběh studia, které k tomuto „konci“ vedlo, my, kteří jsme ani nerozuměli jazyku, jsme si mysleli, že prostě natáhneme ruku a utrhneme nejzralejší plody pomalu a bujně rostoucího stromu! Jenže satan lichotivě činí nemožné možným a plamenným mečem nás, bezbožníky, vyhnal z ráje, který byl bohatě pěstován po mnoho tisíc let kulturní práce.

Nyní bylo nutné pustit se do práce od správného konce: studovat jazyk, historii, měnící se geografické prostředí a sociální podmínky indického národa a vytvořit tak materiální podmínky pro skutečné porozumění. Abychom mohli z indického života čerpat podobný užitek pro vlastní kulturní práci jako z řeckého života, museli jsme s ním nejprve získat stejně úzký kontakt; bylo třeba nám zemi a lid přiblížit. Tímto seznámením se zabývala indologie v minulém století. Jak správně poznamenal Goethe, věda jako taková v čisté podobě nemá žádnou generativní sílu; živí svého muže, nic víc:

Nevytváří život; život musí nejprve dát život.

Charakteristickým rysem naší indologie po celé 19. století je právě to, že - zrozena z nadšení - nikdy neztratila tento vnitřní hnací život. Nebyla to mrtvá filologie, která by si kladla za cíl bezmyšlenkovité uvažování o předponách a příponách. Je pravda, že jen málokdo z těch, kdo se jí věnovali, si přesně představoval, na kterém z nejdůležitějších kulturních děl pracuje; i zde do naší činnosti blahodárně zasahuje nevědomí; ale my laici, kamkoli můžeme do těchto studií sáhnout, cítíme rychlejší tep než v kterémkoli jiném vědním oboru, s výjimkou některých odvětví přírodních věd. Tyto spisy se vyznačují mládím a nadějí, což je o to nápadnější, že jde o látku vzhledem k její rozsáhlosti obvykle dosti suchopárnou a nudnou; například Otto Böhtlingk, jeden z nejvýznamnějších, byl ještě ve svých osmdesáti letech duševně svěží jako mladík. Člověk si u těchto badatelů také obvykle všimne širšího pohledu na svět a svobody úsudku, kterou získali, což je v nápadném kontrastu s našimi klasickými filology; Humanistický efekt začal u těchto několika znalců, osvobodil je od úzce evropských obsesí, emancipoval je od předpojatosti jednostranných helénských myšlenkových vzorců a učinil z nich uvědomělé „Indoevropany“. Taková znamení jsou významná. Indologie, zrozená ze života, vede zpět k

životu; kromě svých vědeckých výsledků by měla ve spojení se životem vytvářet život nový; má před sebou velký úkol.

Mezi nutným vývojem helénistického a indologického bádání je však ještě jeden důležitý rozdíl. Jestliže se totiž helénistický život soustředil na uměleckou tvorbu, indický život se soustředil na nábožensko-filozofické myšlení. Řecká filologie je úzce spjata s poezií, indická filologie s filozofií. Zprostředkující optika vědy se proto musí ostře zaměřit na tento bod, chceme-li vidět bujný, téměř nezměrně bohatý obraz indické poezie a víry, indické aritmetiky, jazykového umění, bohosloví, hudebního umění, indického rodinného života a státnosti, indické velikosti a indického úpadku jako organický celek, a jen tak se věda stane „životem“, životem, který dává život. Snažit se pochopit a posoudit bráhmanskou kulturu, aniž bychom pronikli do myšlení Jádžňavalkji, je podobná snaha, jako kdybychom chtěli popsat vývoj a význam helénského ducha, aniž bychom vzali v úvahu Homéra. Jak však toto myšlení pochopit bez přesnější znalosti jazyka, než jaká v nejlepším případě stačí k pochopení básně? A to je nejdokonalejší, nejbohatší, a proto nejobtížnější jazyk na světě, v němž navíc neslýchaná rozmanitost skloňování

způsobuje, že jediné písmeno často význam slova výrazně mění. Kromě toho však filologické znalosti jazykových forem nestačily, filolog se musel stát i kulturním historikem. Neboť slova v literárních památkách, které často sahají tisíce let do minulosti, prošla někdy v průběhu času mnoha změnami a mohlo se stát, že filolog dokonale rozpitval nějakou větu, ale přesto jí nerozuměl, protože při jeho neznalosti příslušných životních podmínek mu zůstal neznámý vícevýznam podstatného jména, Max Müller uvádí jako příklad slovo setu, které původně znamenalo most, ale později - když Indoárijci sestoupili z výšin do rovin bohatých na vodu - aniž by ztratilo první význam, muselo zároveň sloužit jako název pro něco, co v horách neznali a pro co tudíž neměli slovo, totiž pro hráz oddělující od sebe zavlažovaná rýžová pole. Most však spojuje dva jinak oddělené břehy, zatímco přehrada odděluje a „drží od sebe" to, co by jinak bylo nerozdělené a jednotné. Tento dvojí význam „držet pohromadě" a „držet od sebe" nyní posloužil metafyzikovi k obraznému naznačení jistých hlubokých, slovy těžko uchopitelných poznatků o podstatě individuality. Jak mohl salónní učenec, který Indii neznal z vlastní zkušenosti, vůbec uvěřit tomuto druhému významu, který tvoří jakýsi protiklad k

prvnímu? Proto pro něj zůstaly filozofův smysl a záměr nepochopitelné. Filologové a kulturní historikové proto museli usilovně pracovat na tom, aby větu po větě, slovo po slově zjistili přesný text, doslovný „skutečný význam“ (mohu-li to tak říci) filozofických spisů Indů. Jeden člověk však stále chyběl: filozof; člověk, který nejen věděl, ale také rozuměl.

Chcete-li pochopit, jak moc tento muž chyběl, vezměte si překlad dvanácti většinou zmiňovaných upanišád do angličtiny od Maxe Müllera (Sacred Books of the East, svazky I a XV, vydané v letech 1879 a 1884). Až donedávna to bylo nejlepší dostupné vydání. Od vydání Anquetilova Duperronova Oupnek'hat zde byla uražena dlouhá cesta, a přece je nejedna pasáž - a zvláště pasáže, kde myšlenka stoupá do hlubin, kde člověk věří, že prošel nocí až k břehům ranního světla - stále velmi „anquetilovsko-duperronovská“! Max Müller měl velké zásluhy jako učenec a popularizátor; byl na vrcholu filologických znalostí a zároveň na vrcholu kulturněhistorických vědomostí; vydal nejstarší hymny a po půl století byl ve styku s nejvýznamnějšími žijícími indickými pandity; co mu chybělo k porozumění? Odpověď je pro předmět tohoto pojednání natolik poučná, že jí věnuji zvláštní odstavec.

Chybí jen jedna maličkost, na níž vše závisí: vnitřní uvědomění si toho, co indičtí myslitelé tak pracně vyjádřili slovy, ne proto, aby vytvořili krásný, úplný systém, ne proto, aby dokázali, že mají „pravdu“, ale proto, aby ostatní mohli vnitřně prožít totéž nevyjádřitelné. Neboť toto indické myšlení - alespoň na této nejvyšší úrovni upanišád - je skutečným procesem, vnitřní proměnou lidské bytosti. Je to takříkajíc heroický pokus uvést slovo do praxe, ne dokázat transcendentní povahu člověka, ale umožnit její uskutečnění. Aby se však změna v mysli mohla uskutečnit, musí k ní být přítomna dispozice. Ve všech takových záležitostech platí Kristova slova: „Jen ten, kdo ji může uchopit, ji uchopí.“ Káthaka upanišáda vyjadřuje totéž z více kosmického než individuálního hlediska takto: „Jen ten, koho si vybere, jen tím bude uchopen.“ V tomto případě se jedná o to, co je pro člověka důležité. Přesně totéž platí pro pravou indoárijskou metafyziku, jak ji Goethe popisuje jako charakteristickou pro germánskou poezii - na rozdíl od poezie helénské:

Zde se po vás chce, abyste psali vlastní poezii, abyste vytvořili svět pro svět.

Tuto indickou moudrost vám nikdo nevštípí do hlavy jako mozaikovou kosmogonii, ani vám ji neukáže

na abakusu myšlenkového stroje jako racionální logolatrii, ale je to něco, co si musíte uvědomit, abyste mohli žít, a na to jsou potřební dva. Abych mohl vstřebat svět, který mi přináší indický myslitel, musím i já přinést svět jemu, a to specifický. Indická filozofie je skrz naskrz aristokratická. Nesnáší jakoukoli komerci; ví, že nejvyšší realizace jsou přístupné pouze vybraným lidem, a ví, že vybrané lidi lze vypěstovat pouze za určitých fyzických rasových podmínek a prostřednictvím určitého výcviku. Vidíme zde přesný opak semitské ideje univerzalismu, která našla své dokonalé vyjádření v mohamedánství; zde demokracii absolutní rovnosti pod neomezenou tyranií svévolně vládnoucího Boha, tam aristokracii a morální nezávislost jednotlivce uznávanou jako nadčasovou: „neviditelná, nepostihnutelná, neuchopitelná, nepopsatelná, nemyslitelná, nepoznamenatelná, založená pouze v jistotě vlastního já, zahlazující celé rozpětí světa, zklidněná, blažená, bez vteřin“ (Mândûky-Up.). Naproti tomu ideálem Maxe Müllera je jakýsi paneklekticismus („základní polévka“, jak by to Luther posměšně nazval) všech náboženství a filozofií světa, což je sice rozšířená, ale přesto zrůdná představa. Vždyť rozmanitost je zákonem přírody a Darwin prokázal tendenci k divergenci (i tam, kde

původně převládá podobnost) u všech forem života; člověk je však v určitých ohledech, a zejména pokud jde o intelekt, nejjemněji strukturovaný ze všech tvorů; je tedy již z čistě empirického vědeckého hlediska jasné, že právě intelekt musí u člověka vykazovat nejbohatší žebříček různých stupňů a také různých druhů vývoje, a to jak v podobě rozdílu mezi člověkem a člověkem, tak zejména prostřednictvím rasového šlechtění. Tvrzení Maxe Müllera, že mezi čínským tâoistou a indickým bráhmanem „není žádný specifický rozdíl", je prostě přitažené za vlasy. Kdo takto uvažuje, nikdy nebude schopen „věrně a cudně uchopit individualitu věcí", jak požaduje Schiller. A kdo nechápe individualitu, nechápe ve skutečnosti nic. Zůstává totiž to, co jsem výše nazval abakusem myslícího stroje, a ten je samozřejmě všude postaven podle podobných principů, stejně jako mají všichni lidé oči a uši, i když jen jedna zcela individuální rasa lidí byla schopna vidět Olymp, obývaný bohy, a jen jedna jiná byla schopna „slyšet" Isoldeninu smrt v lásce.

Proto bylo pro každého, kdo stál na stanovisku Maxe Müllera, nemožné proniknout až na dno. Chrám indoárijského myšlení, který byl pohřben v písku a suti staletí, byl skutečně odkryt a vyčištěn; chyběla jen jedna maličkost: klíč k otevření brány, abychom mohli vstoupit.

O poskytnutí tohoto klíče se zasloužil především Paul Deußen, profesor filozofie v Kielu.

Paul Deußen

Tam, kde spolupracovalo tolik lidí - od Colebrooka a Boppa, Burnoufa a Lassena, Böhtlingka, Rotha, Webera a Whitneyho až po Bühlera, Garbeho, Jacobiho, Pischela, Schroedera, Rhyse Davidse a řadu dalších - by bylo směšné přičítat všechny zásluhy jednomu člověku. Ale téměř vždy se stává, že po dlouhé a namáhavé společné práci sklízí zralé plody jeden člověk; ten pravý ve správný čas. Úkolem Paula Deußena bylo zpřístupnit nám díla, v nichž indické myšlení našlo svůj nejčistší výraz, a zároveň nám poskytnout široký přehled o celém jeho vývoji.

Nyní dozrála doba; místo filologů improvizujících jako filozofové musel vzít věci do svých rukou odborně vzdělaný filozof. Tento filozof však musel mít zvláštní a vzácné vlastnosti. Především tak výjimečné jazykové nadání, aby se z něj - který mu mohl věnovat jen část své práce - stal dokonalý mistr sanskrtu; přes veškerou přípravnou práci filologů a kulturních historiků se totiž filozof potýkal s mnoha jazykovými problémy; bylo třeba odemknout nejen velkou hlavní bránu, ale i mnoho jednotlivých svatyní. Představte si, že „Kritika čistého rozumu“ byla po staletí zapomenuta, že němčina vymřela; jak by badatel mohl dílo znovu oživit, kdyby

nebyl schopen jazykově sledovat každý stín myšlenky? Navíc náš filozof musel mít velmi výrazné a rozvinuté metafyzické dispozice; žádný z našich průměrných filozofů a příručkových spisovatelů si dosud nevěděl rady s indickou filozofií; vrozený idealismus nám byl obvykle ukraden ve školní třídě a metafyzika v přednáškovém sále.

Pouhá metafyzika by však nestačila; indické myšlení nelze pochopit bez hlubokého náboženského instinktu. Bylo výhodou, že filozof Deußen vycházel z teologie. Byl předurčen k tomu, aby otevřel indické myšlení; svůj osud naplnil skvěle. V roce 1883 vyšlo jeho nejslavnější dílo „Systém védánty“, které bylo ve všech zemích okamžitě uznáno za klasické a průkazné, a to jak indology, tak i těmi nemnohými filozofy, kteří projevují o tyto záležitosti zájem. Tímto prvním krokem dosáhl vrcholu, jinak by nemohl jít dál; neboť kdo plně nerozumí Indovi, nerozumí mu vůbec. Ať by však bylo dílo o védántě jakkoli vynikající, v žádném případě by nemohlo stačit. Skutečné poznání daného světonázoru zůstává jednou provždy nemožné bez znalosti původních spisů; je možné podat vyčerpávající zprávu o „systému“, ale ne o živém duchovním výtvoru, v němž se odráží celá osobnost autora. Je jedno, kolik popisů jste o člověku

slyšeli, ale když se objeví osobně, jste překvapeni a jasně cítíte, že jste ho předtím neznali, protože to nejsou obecné obrysy, které jsou nám všem společné, ale drobné rysy, tisíce věcí, které se vzpírají rozboru, popisu a výčtu. „To nejlepší se nedá objasnit slovy," říká kdesi Goethe; a přece se myšlenky nedají sdělit jinak než slovy. Všechno pak závisí na tom, aby slova - která nejsou nejlepší, ale vyjadřují to nejlepší - byla postupně prodchnuta zvláštní, nepopsatelnou, magickou esencí jediné nesrovnatelné osobnosti, což se děje jen postupně; pak se náhle jediná věta rozzáří jako blesk na temné obloze! Dostali jsme se do kontaktu s cizí duší. Nyní se slova - slova, která patří celému světu, a přesto slouží pouze tomuto světu - stala tlumočníky toho, co všechna slova přesahuje, toho, co Taittirija Upanišad tak krásně nazývá „světem, před nímž se slova obracejí zpět, neschopna ho dosáhnout". Tento účinek - který je neméně důležitý než všechno ostatní - nemůže vyvolat ani to nejodbornější zpravodajství. Světonázor je stejně geniální produkt jako velké umělecké dílo: nese v sobě své tajemství, základní myšlenku své nevyjádřitelné zákonitosti. Jak to, že to člověk jako Deußen nevěděl? A tak se pustil - unus pro multis - do toho, co se žádnému sboru učenců nepodařilo dokončit. V roce 1887 vyšla německy „Die Sûtra's des Vedânta des

Bâdarâyana nebst dem vollständigen Kommentar des Çankara“, svazek o 766 malých a pečlivě potištěných stranách, nejdůležitější indická teoretická práce o náboženské metafyzice upanišád, po níž následoval v roce 1897 svazek o více než 900 stranách: „Sechzig Upanishad's des Veda übersetzt aus dem Sanskrit und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen.“ Známé byly pouze zlomky Sútry a nejrozsáhlejší sbírkou upanišád, která existovala v jakémkoli evropském jazyce, bylo již zmíněných dvanáct, které do angličtiny přeložil Max Müller: to může neinformovaným poskytnout představu o množství práce, která zde byla vykonána. Ani oprávněně vychvalovaná „německá píle“ by nestačila k tak rychlému a vyčerpávajícímu zvládnutí tak rozsáhlého úkolu; kromě píle a erudice tu muselo být ještě něco jiného: dokonalé pochopení předkládaného, intuitivní, bezprostřední uchopení každé myšlenky, rysí bystrost pro význam každého - někdy velmi přitaženého - srovnání. Můj výčet však ještě není úplný. V roce 1894 nám totiž Deußen předložil svou knihu: „Die Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's“ a v roce 1899 následovala: „Die Philosophie der Upanishad's“. Nyní je stavba dokončena. Naše znalosti o indoárijském nábožensko-filozofickém světonázoru budou

samozřejmě s přibývajícími léty narůstat; Garbeho výklad filozofie Sámkhji - indického racionalismu - (1894), stejně jako jeho překlady hlavních spisů této školy (mezi nimi zejména „Der Mondschein der Sâmkhya- Wahrheit“, 1891) ukazují, co můžeme v tomto ohledu ještě očekávat. Sám Deußen nám slibuje svazek o postvédské filozofii Indie; kromě toho nám kritické poznání dalších duchovních produktů Indie, totiž velkých eposů - které denně pokračuje - osvětlí tento bezkonkurenční počin v dějinách lidstva, onen nábožensko-mytologicko-metafyzický světonázor, který se - majestátný jako Himálaj - táhne od Rigvédy až po Čankaru, tj. po dobu tisíciletí. Ale to hlavní, to, co bylo nutné k tomu, aby pravý indoárijský světonázor zasáhl jako humanistický a kulturní kvas do života současnosti a měl spásný vliv na naše vlastní myšlení a víru, bylo již vykonáno.

Toto málo může stačit jako historický náčrt; jde mi pouze o obrysy, které jsou vhodné pro zprostředkování počátečního, obecného uchopení tématu v jeho charakteristických rysech. Z tohoto důvodu nechci čtenáře obtěžovat výčtem různých typů véd, súter, upanišád, áranjak a dalších žánrů nábožensko-filozofických spisů, které v Indii existovaly. Pohled do slovníku poskytne nejpodstatnější informace; ale každý,

komu je tento bohatý svět lidského myšlení a poezie skutečně ještě zcela neznámý, kdo nemá sebemenší znalosti o této literatuře, která (podle výpočtů Maxe Müllera) převyšuje literaturu Řecka a Říma dohromady, dluží svému vzdělání, aby si okamžitě přečetl padesát přednášek Leopolda von Schroedera „Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung“; je to - kromě knihy Maxe Müllera „Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung“, která si však klade jiný cíl - jediná kniha pro obecný a zároveň důkladný úvod, kterou dosud máme; plná nadšení pro věc a zároveň umírněná v úsudku; odborná a přesto snadno pochopitelná.

Význam árijského myšlení

Já, který nemám žádné vědecké znalosti a nechci se chlubit vypůjčenými vědomostmi, se zde omezím na otázky obecného kulturního významu a nyní řeknu, proč považuji „humanistický“ přírůstek k mnohému, co dlužíme nesrovnatelné Helladě, za žádoucí, ba nezbytný, a proč pro nás znalost starověkého árijského myšlení musí a bude znamenat nikoli pouhé rozšíření historického materiálu, ale zvýšení vitality.

Shrňme hned výsledek: Indoárijci nám musí pomoci jasněji vidět cíle naší kultury.

Chválil jsem klasický humanismus jako akt osvobození. Nicméně to ještě nedokončilo dílo naší nezávislosti. Jakkoli byl helénský talent geniální, byl stále v mnoha směrech omezený; navíc jeho produkty již v rané fázi podléhaly mnoha cizím a odcizujícím vlivům. Vedle mnoha věcí, které nám dali, nás Heléni tu a tam zklamali a nezřídka i svedli na scestí. Naše osvobození z otroctví cizích idejí zůstalo nedokonalé. Zejména v náboženských otázkách jsme dodnes vazaly - neřkuli služebníky - cizích ideálů. A to zatemňuje nejvnitřnější jádro naší bytosti do té míry, že celý náš vědecký a filozofický světonázor i v nejsvobodnějším duchu téměř

nikdy nedozraje k dokonalé čistotě, pravdivosti a tvůrčí síle. Nemáme odvahu ke svému přesvědčení, neodvažujeme se - nejen veřejně, ale ani vůči sobě samým in foro conscientiae se neodvažujeme - dotáhnout své myšlenky do konce. Ojedinělý Kant by nám mohl na vlas dobře dokázat, že jakmile věříme v židovského Jahveho, není možná žádná věda a přírodovědcům nezbývá nic jiného než „slavnostní omluva“ („Přírodní dějiny nebes“); tentýž Kant by nám mohl dobře ukázat, že nemůžeme mít nejen žádnou vědu, ale ani žádné pravé náboženství, dokud „Bůh ve stroji vyvolává změny světa“: je stejně obtížné zcela odstranit semitské pojetí světa z mysli, která mu byla vštípena v raném stádiu, jako je obtížné odstranit kovy z krevního oběhu; a i když jsme překonali mojžíšskou kosmogonii, přesto se vynořuje tatáž představa světa, který je třeba vykládat ze souběhu příčin a následků, tj. chápat historicky. Tedy svět, který má být chápán historicky, se okamžitě znovu objevuje jinde. Byli jsme uměle vychováváni k tomu, abychom byli materialisty, a naprostá většina jimi zůstává bez ohledu na to, zda chodí zbožně na mše, nebo zůstává doma jako volnomyšlenkáři. Mezi Tomášem Akvinským a Ludwigem Büchnerem není z hlediska principů téměř žádný rozdíl. To znamená vnitřní odcizení, rozchod se

sebou samým. Z toho plyne nedostatek harmonie v našem duchovním životě. Každý myslící a ušlechtile smýšlející člověk mezi námi se zmítá mezi touhou po formujícím, vůdčím a život přetvářejícím náboženském světonázoru a neschopností rozhodně se vymanit z hluboce neuspokojivých církevních představ. Indoárijské myšlení se skvěle hodí k tomu, aby nás podnítilo a ukázalo nám cestu. Proto může Deußen vyjádřit očekávání: „Dostatečné seznámení s indickou moudrostí postupně povede k převratu v náboženském a filozofickém myšlení Západu, a to ani ne tak na povrchu, jako spíše v samotné hloubce.“

Charakteristika árijského myšlení

Položíme-li si nyní otázku, jaké vlastnosti dávají tomuto myšlení tak zvláštní, jedinečný význam, budeme muset, nemýlím-li se, zdůraznit nejprve tři: za prvé, toto myšlení je ryze árijské, zcela nedotčené cizími vlivy (v době svého rozkvětu i v nejlepších produktech pozdější doby); za druhé, je to myšlení celého národa, přetrvávající po staletí, a vyrůstá tedy z hlubokých životních kořenů; třetí vyplývá z druhého: prvek individuální svévole - jinak u myslitele tak silný - je zde omezen na minimum; toto myšlení je tedy méně systematické, ale důkladně organické. Na tyto charakteristické rysy se musíme podívat blíže.

Rasová čistota

První vlastnost - čistota - samozřejmě neplyne z vlastní síly, ale je výsledkem historické prozřetelnosti; týká se však jádra myšlení: pouze v celých dějinách indoevropského intelektuálního života je staroindické myšlení a poezie prosté jakéhokoli - byť i vzdáleného - kontaktu se semitským duchem, a proto čisté, ryzí, pravé, jedinečné. Kdo by se nechtěl vrhnout na kolena a ponořit své vděčné rty do takové vzácné řeky? Neříkám to z bojechtivého antisemitského postoje, ale proto, že jsem si vědom toho, že tento zvláštní druh člověka - semita - který se rozlézá po celém světě a má úžasnou schopnost si vše přivlastnit, se ničeho nedotkne, aniž by to hluboce vnitřně proměnil. Uznávané největší a zároveň nejliberálněji smýšlející autority - Weber, Lassen, Renan, Robertson Smith - shodně prohlašují, že Semita postrádá skutečnou tvůrčí sílu, vynalézavý elán; na druhé straně má jako nikdo jiný schopnost si vše přivlastnit. Ale co je to přivlastňování? Abych mohl myšlenku pochopit, musím být schopen o ní uvažovat, musí být ve mně jakoby předem zformována, latentní; tvůrčí potřebuje spolutvůrce, aby mohla žít. Naši indoevropští géniové se nijak specificky neliší od davu - naopak, Shakespeare je Angličan více než kterýkoli jiný Angličan, Čankara je Ind

se všemi svými chybami, Homér je ztělesněním pravé helénské, hojné tvůrčí síly a smělé slávy, Goethe - vznešený a svědomitý pedant - je kompendiem německé povahy; Jen větší rozvinutí plamene života, který vyzařuje více světla a tepla, „l'activité de l'âme“, jak říká Diderot ve své studii o géniovi, je nutí vytvářet neslýchané, nevídané, které my - spřízněné duše - okamžitě přijímáme do sebe jako trvalé, vlastní bohatství. Jak by si ji v tomto smyslu mohl osvojit někdo úplně cizí, kdo také nemá tvůrčí sílu? Myslím, že je to nemožné. A vidím, že Semité od předbabylonské Sumero-Akadie až po dnešní Evropu asimilují kulturní dílo cizích národů tak, že ho přetvářejí v něco jiného, což je samo o sobě naprosto opodstatněné, ale má to pro nás neblahé důsledky, jakmile podlehneme silnější nebo alespoň neodbytnější vůli, necháme si zkreslit to své a přitom v cizí podobě nenajdeme uspokojení. Jedním z nejžalostnějších rysů všech Indoevropanů je snadnost, s jakou se odcizují sami sobě. Před tím nás - těžce ohrožené - neochrání ani barbarské pronásledování, které nás odcizuje, ani ušlechtilý ostrakismus. Antisemita si neuvědomuje dvě věci: Za prvé, že Žid nikdy nebyl a není čistým Semitou, a že tedy ve své krvi obsahuje určité zprostředkující prvky, z čehož vyplývá, že je třeba

rozlišovat mezi Židy a Židy a nelze přehlížet, že nejeden Žid touží po vykoupení ze semitských idejí stejně jako my; za druhé, že ačkoli je židovský polosemita silou své vůle a svým spojením s uzavřeným mezinárodním národem nejnápadnějším „cizorodým“ prvkem v našem středu, není zdaleka jediným. Existují i jiné cizí prvky, které zůstávají bezejmenné, a proto jsou o to nebezpečnější, lidé, kteří se nám navenek docela podobají, ale uvnitř mají specificky odlišnou duši a kteří vše, co od nás dostávají a na čem se spolu s námi podílejí, zcela nepřetvářejí, jako to dělají Semité, ale spíše to vnitřně kazí a otravují, čímž se požehnání mění v prokletí. Nejenže nás dějiny učí, že skutečný Evropan (Indogermán)[1] se při svém stěhování na západ a jih

---

[1] Tento hojně používaný termín je dle Chamberlainova výkladu navzájem zaměnitelný s pojmy „Indoevropan“, „Germán“, „Evropan“ či „Árijec“. S těmito termíny se lze seznámit i v ideologické literatuře nacionálního socialismu, jež z Chamberlainovy terminologie vychází, ve své knize „**Základy 19. století**“ Chamberlain o „Germánech“ rozvádí: *„V této knize rozumím slovem „Germáni“ různé severoevropské národnosti, kteří jako Keltové, Germáni a Slovani vstupují do dějin a z nichž…vznikly národy moderní Evropy. Že původně pocházely z jediné rodiny je jisté; přece se ale Germáni v úzkém, tacitovském smyslu ukázali natolik duševně, mravně a fysicky převyšující své příbuzné, že nás to opravňuje jejich jméno použít jako název celé rodiny… Co nás spojuje v*

vklínil mezi cizí, etnicky silně promíšené a duševně méněcenné živly, které nikdy nevyloučil, ale antropologie svědčí o existenci a postupném nárůstu potomků dávných obyvatel Evropy, kteří před Homo europaeus zčásti uprchli do nejvyšších hor, zčásti jím byli podrobeni jako otroci a kteří se nyní, zvýhodněni fyzickou a zejména sexuální silou spojenou s relativní mentální zaostalostí, silně rozmnožili a postupně se vklínili mezi germánský rod. Dále je tu silné smíšení s mongolskými prvky, které podle Buschanových výzkumů způsobilo prokazatelné snížení mozkové kapacity, velikosti mozku a tím i kulturních schopností - zkrátka otupění - celých národů.

---

organickou jednotu… je germánská krev… Význam každého národa…závisí na poměru germánské krve v jeho obyvatelstvu.“ A: *„Zaměňovat germánské a německé je…nesprávné… Neboť přímé napojení Němců na staré Germány zakrývá skutečnost, že německý sever Evropy je skoro čistě germánský v úzkém smyslu, a přehlíží fakt, že právě Německo, ve středu Evropy, povstalo promíšením tří větví –* ***Keltů****,* ***Germánů*** *a* ***Slovanů*** *– jímž nabyl tento národ své zvláštní nacionální zabarvení a bohatství svých schopností.“* A z **Délského potápěče**: *„Jsou to národové severoevropští, potomci* ***Keltů****,* ***Slovanů*** *a* ***Germánů****, jež autor – právem, neprávem? – pro jejich příbuznost tělesnou i duševní a kvůli zjednodušenému pojmenování shrnuje pod název „****germánská rasa****“. Netřeba se dát mýlit a svádět pouhým názvem „Germáni“ po vysvětlení, které autor sám na více místech podává.“* – pozn. překl.

Ignác z Loyoly, Bask, potomek a typ těchto rozených nepřátel naší kultury, je pro ni stejně nebezpečný jako Žid. Jak bychom se tedy měli a mohli bránit? Jak máme obstát v tomto zcela oprávněném, ba svatém boji - v boji o vlastní existenci? Zaprvé tím, že se naučíme rozpoznat nutnost tohoto boje, a zadruhé tím, že se zamyslíme nad svou vlastní přirozeností, a tím ji plně pochopíme. Obětovali jsme celé století rozmaru neomezené tolerance, téměř jsme ztratili smysl pro nepostradatelný význam hranic, pro význam osobnosti, pro neopakovatelné, z něhož jedině vznikají výtvory a velké činy; směřujeme k chaosu. Je nejvyšší čas, abychom se probudili k rozumu; ne proto, abychom snižovali duchovní svobodu druhých, ale abychom se stali pány ve vlastním domě, jimiž dnes nejsme.

Pro tuto potřebnou „reflexi“ může mít nyní rozhodující význam kontakt s nezkaženými Indoárijci. Poskytují nám totiž přehnaný obraz ctností a neřestí, které jsou nám rovněž vrozené, a to tak podobným způsobem, že vztah mezi germánskými národy (zejména Němci) a Indoárijci se zdá být v některých ohledech bližší než vztah mezi germánskými národy a Helény. Pud symbolicky spojovat všechny jevy navzájem, dokud se nedosáhne živé (a ne pouze pojmové) představy jednoty,

nevyčerpatelné bohatství představivosti, odvážný, nebojácný rozlet myšlenek, metafyzická žilnatost, důvěrnost, nepřekonatelná úcta k osobnosti, nezištnost, svatá vážnost, sklon k askezi, neúnavná píle, vědecké úspěchy, mystické ponoření, také rozvláčnost, těžkopádnost, nedostatek vkusu, nedostatek charakteru, četnost nejasných myšlenek, která jde ruku v ruce s dětinským prohlubováním, ochota přikládat hodnotu jiným věcem a podceňovat vlastní výjimečnou hodnotu atd. To vše nacházíme u Indoárijců a vidíme tak sami sebe ve zvětšovacím zrcadle. To nám pomůže poznat sebe sama a oddělit to, co je nám skutečně vlastní, od toho, co nám bylo vnuceno a naroubováno, a také od toho, co bylo zfalšováno.

Buddhismus není árijský

K těmto poznámkám o čistotě indoárijského myšlení je třeba dodat nezbytnou výhradu. Když mluvím o indoárijském světonázoru, nemám na mysli buddhismus.

Málokdo pochybuje o tom, že Buddha sám byl čistokrevný Indoárijec; vše tvůrčí, co dal, mu vzešlo z myšlení jeho národa. Idealismus jeho mysli, hloubka jeho metafyzických dispozic, to vše svědčí o jeho rase. Byl však odpadlíkem, který nazval světonázor předků „prázdným bláznovstvím" a nyní opustil společenskou ústavu spolu s náboženstvím; navíc je dnes jisté, že buddhismus byl od samého počátku podporován neárijskými prvky. Garbeho práce o Sámkhjá a práce Josefa Dahlmanna o Buddhovi a Mahábháratě stále jasněji ukazují, že všude tam, kde se indoárijské myšlení odchýlilo od symbolicko-transcendentního ideálu v náboženství a od ušlechtilé rodové konstituce otců (obojí šlo vždy ruku v ruce), bylo to důsledkem rasového míšení s neárijskými národy. To bylo nyní prokázáno zejména u buddhismu. Různí učenci již dlouho poukazovali na to, že buddhismus vznikl v části Indie řídce osídlené Árijci; Tato pozoruhodná skutečnost sama o sobě vedla k poznání, že lidé ze všech vrstev obyvatelstva, kteří se jako první připojili k tomuto hnutí a rozptýlili se jako misionáři nového údajného

učení o spáse do všech oblastí, nemohli být z velké části Árijci. Toto učení, které bylo nepřátelské vůči náboženským tradicím národa, se po celé Indii šířilo jako mor; nakonec se však slabí Árijci vzchopili a nepřítele vyhnali; v Indii už po staletí žádný buddhismus neexistuje. „Pouze na neárijské půdě, mezi neárijskými národy, žije Buddhův kult dál"; tvůrčí síla Indie však byla navždy zlomena. Vliv rasy je tak nepochybný, že Dahlmann, od něhož přebírám poslední slova a který z titulu své funkce jezuitského kněze nemůže být nakloněn zdůrazňování rasových vztahů, se přesto k této úvaze znovu a znovu vrací. Buddhismus - který dosud v tak neblahé míře monopolizoval pozornost Evropanů na úkor veškerého seriózního a humanisticky podporujícího zabývání se indickým myšlením - je svým původem, jak jsem již řekl, jistě indoárijský, ale ve svém dalším vývoji a v celém svém historickém utváření je fenoménem zcela neárijským, protiárijským a navíc nepůvodním. Donedávna se věřilo, že přinejmenším v eposu Mahábhárata lze objevit stopy produktivního vlivu buddhismu; nyní se ví, že je tomu naopak a že buddhismus si odtud pouze vypůjčil, stejně jako odevšad jinud; dosud se věřilo, že přinejmenším ve vynalézání bájí a pověstí byli buddhisté sami o sobě tvůrčí; nyní se

ukazuje, že krásným, starobylým indoárijským pověstem dali zploštělou a zkreslenou verzi, podobně jako stará církev přepracovala naše mužné, symbolicky nevyčerpatelné hrdinské příběhy na rozmělněné příběhy o svatých. Dahlmann uzavírá: „V nejlepším případě by taková škola mohla převzít kolportáž cizích poznatků, cizích kulturních výdobytků. A tak se buddhismus stal kanálem, jímž byla árijská kultura předávána cizím národům. Jeho kulturněhistorické poslání spočívá v tom, že přenesl výtvory a poklady duchovně nadřazeného národa do neindických zemí, ale ani zde ne v jejich původní podobě a dokonalosti... V tomto případě se však jedná o kulturněhistorické poslání. V prvních staletích buddhismus ještě zachovával mnohé z bráhmanské kultury; čím více však buddhismus splýval s neárijskými národy, tím zřetelněji se na árijské půdě projevovala jeho vnitřní prohnilost a tím rychleji usychal jeho zdánlivý rozkvět. Základní myšlenka buddhismu je dědičným nepřítelem každého vyššího duchovního života. V ní klíčí a množí se zkáza všeho, čím si starověká Indie vydobyla slavné místo v kulturním vývoji východní Asie.“ (Buddha, 1898, s. 215.) A když pak Dahlmann nazývá buddhismus „vítězným znamením ničivé síly“, víme z

jeho předchozích popisů i z prací jiných badatelů, o jakou sílu jde: o cizí, neárijskou rasu.

Aniž bychom se zde pouštěli do dalších argumentů, stačí poukázat na pravidla praktického chování, abychom si uvědomili neřešitelný rozpor mezi buddhismem a pravým indoárijským světonázorem. Základním principem indoárijců je soulad s přírodou, buddhisté jej popírají. Pesimismus Indoárijců se vztahuje k celému jejich světonázoru jako noc ke dni, jako podzim k jaru a létu: po veselém mládí, po svatbě, otcovství a plnění občanských povinností nastal odvrat od světa, odpovídající stáří. I zde bylo popření vůle k životu považováno za nejvyšší moudrost; toto uvědomění však nebylo výchozím, nýbrž konečným bodem, bylo posledním plodem života, předzvěstí blížící se smrti. Není toto uvědomění, že nejbystřejší, nejpropracovanější metafyzika Indoárijců stále ještě neztratila přímý kontakt s kosmickým světem jako celkem, skutečnou propastí kontemplace? Takový jev mohl jistě vzniknout pouze organickým růstem. Buddhismus je naproti tomu rozhořčením jednotlivce proti tomu, co organicky vyrostlo, proti „zákonu“; popírá jak to, co ho bezprostředně obklopuje - historické uspořádání společnosti a učení véd -, tak logicky i celý řád vesmíru.

Pesimismus zde není koncem, ale začátkem: absolutní cudnost, absolutní chudoba jsou prvními zákony. Tento rozpor je patrný i v celé vnější struktuře obou vír: bráhmani neměli žádné chrámy, žádné svaté; to vše zavedl buddhismus a na místo neustále se rozvíjející mytologické metafyziky s obdivuhodnou starověkou představou o polobohu, který se vždy znovu rodí pro spásu světa, nyní přišla rigidní, neomylná dogmata, „zjevení Vznešeného“.

V dnešní době, kdy jsme svědky směšného pseudo-„buddhistického“ sportu a kdy mnozí vážně zastávají názor, že buddhismus je dostatečným, vyčerpávajícím vyjádřením nejvyšší indické moudrosti, bylo nutné podat stručnou, ale důraznou obhajobu. Mimochodem, staří indičtí myslitelé tak učinili již dávno; neméně významná osobnost než Čankara po důkladném vyvrácení všech hlavních tezí odmítá buddhismus těmito hrubými slovy: „Buddha tak pouze ukázal svou vlastní nestřídmou mnohomluvnost, anebo svou nenávist k lidskému pokolení...“.

Když tedy připisuji indoárijskému myšlení čistotu od všech cizích příměsí, mám na mysli pouze pravé árijské myšlení, nikoli jeho degenerace u neárijských národů Asie.

Tolik k prvnímu charakteristickému rysu indoárijského myšlení - jeho čistotě; nyní přejdu k úvaze o druhém.

Myšlení celého národa

Nejhlubší a zároveň nejvlastnější základ tohoto pravého árijského světonázoru spatřuji v tom, že organicky vyrostl z metafyzické činnosti celého národa. Z této jediné skutečnosti pramení jak nejneporovnatelnější rysy indoárijského světonázoru, tak i nedostatky, které se žádnému z jeho pozdějších systematických myslitelů nikdy nepodařilo odstranit.

Největší výhodou takového vztahu je organičnost, která z něj vyplývá. To, co vyrůstá ze života celého národa, čerpá život z více kořenů než geniální vrzání izolovaného snílka. Naše evropská filozofie pouze běží podél našeho světa; zítra by mohla zmizet, aniž by měla sebemenší význam pro naše státy; naproti tomu indický světonázor byl duší indického národa, určoval vnější organizaci jeho života a tvořil obsah jeho myšlení, jeho snah, jeho jednání a jeho nadějí. Období nejvyššího rozvoje moci indického národa bylo také obdobím rozkvětu jeho metafyziky; a když filozofie ztratila své dominantní postavení, národ zahynul.

Pro ilustraci tohoto zvláštního významu filozofie v Indii bych rád uvedl srovnání, které se na první pohled může zdát poněkud absurdní, ale které, jak doufám,

pomůže vytvořit jasnou představu. Rád bych načrtl paralelu mezi indickým myšlením a helénským uměním. Stejně jako řecké umění bylo konstruktivní silou, a proto - v jistém smyslu - obdařeno neomylností. Umění Řeků odráželo umělecké cítění - vlastně světonázor - celého národa a v tom spočívala jeho nenapodobitelnost. Vkus řeckého umělce byl neomylný; byl takový proto, že jej umělec získal z neomylného instinktu obecnosti. I kdyby jediný Homér nebo jediný Fidias převyšoval všechny ostatní díky svému nenapodobitelnému talentu, všichni řečtí umělci byli navzájem spřízněni povahou tohoto talentu; to, co vytvořili, bylo vždy krásné; a ti, kdo neuměli ovládat ani rydlo, ani dláto, přesto žili v témže světě, pěstovali jeho statky a zvětšovali je tím, že mu zasvětili svůj život, své kroje, své úsilí, ba i své postoje a myšlenky. V Řecku bylo umění nejvyšším momentem lidského života, což může být jen tehdy, pokud není něčím odděleným od tohoto života, ale něčím, co je v něm zcela obsaženo podle rozmanitosti svých projevů (Richard Wagner). Co se v průběhu světových dějin stalo jednou v případě umění, stalo se (rovněž jen jednou) v Indii v případě myšlení. Národ, který byl stejně neobyčejně náchylný ke kontemplativnímu myšlení jako Řekové k umělecké tvorbě, se po řadu staletí nacházel v

podmínkách, které umožňovaly tuto schopnost nerušeně pěstovat a rozvíjet. Celkovým výsledkem byl indoárijský světonázor, jak jej nacházíme především v „posvátných písmech“, upanišádách, ale s nímž se setkáváme, dále rozpracovaný a filozoficky interpretovaný, v různých sútrách, v poetické podobě v Bhagavadgítě a dalších básních.

Jakékoli studium indického myšlení nyní povede buď k žádným výsledkům, nebo ke zkresleným výsledkům, pokud nebudeme mít na paměti, že se zde nezabýváme systémy jednotlivých lidí, ale světonázorem celého národa myslitelů.

Co mám na mysli výrazem „národ myslitelů“, by mělo být zřejmé z tohoto srovnání s helénským národem. Netvrdím monstrózně, že každý jedinec v Indii byl filozofem; pouze říkám, že různá odvětví života, různá životní určení a různé dispozice se spojovaly v tomto jediném bodě, v úctě k myšlení, jako v ohnisku. Ti, kteří sami nebyli mysliteli, přesto myšlení podporovali, neboť ve filozofovi uznávali toho nejuctívanějšího člověka, jemuž se bezvýhradně podřizovali, a výsledky tohoto myšlení jim sloužily jako vůdčí princip jejich života a jako základ jejich národního a náboženského přesvědčení. Myslitelé z povolání (tj. bráhmani) tvořili nejvyšší kastu;

nejpyšnější panovník sestoupil z trůnu, aby přivítal slavného myslitele; toho, kdo uměl mluvit o „věčném bytí, které nelze nikdy dokázat“, bohatí zasypávali zlatem; největší poctou pro dvůr bylo shromáždit ve své blízkosti mnoho myslitelů.

Myšlenka tak byla hmotně i morálně podporována celým národem, neboť každý si byl více či méně vědom, že vyjadřuje nejvyšší hodnotu. A právě tato všeobecná nálada svědčí o zvláštním, bezkonkurenčním rozpoložení rozšířeném v celém národě; bylo by obtížné uvést druhý příklad.

Organické myšlení

Z toho však vyplývá třetí z charakteristických rysů indoárijského myšlení, který byl již stručně zmíněn výše: toto myšlení je velmi organické.

Na rozdíl od naší filozofie, která se vyvíjela neorganicky, od skoku ke skoku, od tvrzení k protitvrzení, prostřednictvím činnosti jednotlivých učenců, je indoárijská metafyzika živým a nepřetržitým růstem. Takové myšlení má pro ty z nás Evropanů, kteří ještě nepropadli myšlenkové strnulosti, účinek náhlého osvobození z labyrintu systematizace. Náhle se ocitáme tváří v tvář přírodě, a to v oblasti, kde jsme tak zvyklí setkávat se jen s nejvyšší umělostí, že jsme sotva tušili, že by zde příroda vůbec mohla existovat. Jak však říká Goethe, příroda je „jednodušší, než si člověk může myslet, a zároveň spletitější, než může pochopit“; a z výše zmíněné, s přírodou související charakteristiky indického myšlení vyplynuly značné obtíže. To člověk nesmí ztratit ze zřetele, chce-li se úspěšně věnovat náročnému, ale prospěšnému úkolu osvojit si indoárijský světonázor z pramenných spisů. Pak totiž člověk pochopí, že ani sebelepší a sebepodrobnější pokus o pohodlnější seznámení s tímto světem nemůže vést ke kýženému úspěchu. Výhradně formální, logické studium árijské

filozofie je vlastně zbytečné; je to, jako bychom se chtěli učit fyziologii rostlin z deskriptivní systematiky. Deußen proto správně upozornil, že všechna naše obvyklá schémata: Teologie, kosmologie, psychologie jsou ve vztahu k indickému myšlení „poháry bez dna“. Pokud ji do takových schémat nutíte, už jste ji připravili o život. Chcete-li se plně přesvědčit, jak naprosto nemožné je pochopit pravý význam indických nauk z našeho západního hlediska, přečtěte si v Deußenově „System des Vedânta“, str. 127 a 128, důkaz, jak naprosto nepoužitelný je náš termín panteismus, když se na tyto nauky aplikuje; a přesto se jim vždy říká panteismus, a to z jediného, zcela nešťastného důvodu, že jiné termíny, které známe, jsou pro naznačení indického myšlení ještě méně vhodné. Jsme v systému zaseklí stejně jako rytíř 13. století ve svém těžkém brnění a můžeme provádět jen těch několik málo určitých pohybů, pro které je naše důmyslné brnění vypočítáno; Indové měli větší svobodu s menší výzbrojí.

Tato organická vlastnost je zároveň ochranou proti všem excesům individualismu, který se vymaňuje z patriarchální linie a vydává se napospas bezbožné svévoli. „Čisté intelektuální poučení vede k anarchii,“ říká Goethe; zažili to už Řekové, když jejich filozofové zdolali své básníky; my dnes žijeme v této intelektuální

anarchii a zdá se nám, že je to svoboda. Pokud nám však tato domnělá svoboda - neomezená svoboda, odtržená od všech organických souvislostí - upírá empatii a porozumění vůči cizímu a vzdálenému, pak klame sama sebe. Samozřejmě, že nemůžeme změnit naši dobu a její zákony života; domnívám se však, že pokud jsme skutečně tak duchovně nadřazeni (čemuž bychom rádi věřili), pak by se tato nadřazenost měla projevit mimo jiné i v posílení naší tvůrčí síly představivosti. Každý, kdo dnes přistupuje ke studiu indoárijského myšlení, by měl být schopen alespoň dočasně překonat bezbřehý individualismus v posuzování.

Na závěr těchto úvah o třech charakteristických a pozitivních rysech indoárijského myšlení můžeme uvést hluboké Calderonovo slovo. V díle „Weine, Weib! und du wirst siegen“, v první scéně prvního dějství, velký španělský básník hovoří o těch učencích, kteří všechno vědí, nic neprožívají, a pak říká:

Co dohromady by bylo moudrostí, je v jednotlivci jen šílenství.

Je nevyhnutelné, že mnohé věci v indoárijském myšlení nám připadají jako šílenství; jsem poslední, kdo by to popíral; o některých věcech bude řeč později. Ale ať

si nováček řekne: nejde o blouznění salonního učence jako u nás, ale o pomalu se vyvíjející „zdravou moudrost“ celého národa, organicky vypěstovaný přírodní produkt. Už to samo o sobě stačí k tomu, abychom se mohli domnívat, že toto bláznovství obsahuje mnohé, co musí být hodno nejvážnější úvahy.

Alogické myšlení

Nyní, když jsme tímto způsobem získali některé základní pojmy, chceme získané poznatky rozšířit. Rozhodl jsem se postupovat zvenčí dovnitř, protože mi to připadá, když ne logicky správnější, tak alespoň jednodušší.

Především a z čistě vnějšího hlediska vede tento pomalý organický růst z tisíce kořenů k jedné z nejkurióznějších a nejzajímavějších charakteristik indického myšlení, kterou jsem dosud nikde neviděl zdůrazněnou.

V každé oblasti určuje rozpor organická, živá jednota, na rozdíl od oddělené, logické jednoty. Převedeno na jednání, rozpor je rozpor a jako takový ovládá všechny jevy života; stejně jako velký Bichat popisuje život obecně jako „l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort“ (souhrn jednání, která se brání smrti). Také v životě duše získávají různé síly rovnováhu díky tomuto odporu zvanému „rozpor“. To je základní skutečnost ve struktuře rozumu. Setkáváme se s ním všude: ve všech filozofických systémech, ve všech teoriích, v učení všech velkých mužů a v životě všech vynikajících národů; rozpor je vyvažovací tyčí, díky níž

jsme schopni na velmi úzké cestě našeho rozumu překročit zející propast nezbadatelného. Pro nás, obyvatele Západu, je však střetávání teorií, jejichž rozporuplnost nelze popřít, zpočátku poněkud matoucí. Jsme zvyklí označovat takové věci jako „nesmysly“. I kdybychom si totiž mysleli, že jsme se zbavili tyranie víry, svěrací kazajka logiky nám ponechává ještě méně svobody a my se jí vrháme k nohám stejně bezvýhradně, jako se později bludný Ind vrhá pod kola Džagannátu. Proto jsme si zvykli rozpory svého myšlení co nejpečlivěji skrývat, co nejvíce v nitru svého světonázoru; snažíme se lhát sobě i druhým. Dvě třetiny našeho filozofování spočívají v kritickém dokazování rozporů jiných filozofů. Indové naopak rozpory bez váhání připouštějí. Oblékají si je kolem nahé pravdy jako oslnivý šat. Nespočet bohů, a přece jen jeden světový duch; jedinec odsouzený k dlouhé řadě nových zrození a zároveň zrušení veškeré individuality v Tat-twam-asi („to jsi ty“); etika založená na tomto učení o převtělování duší, a přece vyznání: „takové převtělování duší přijímají jen ti, kdo jsou ještě postiženi slabostí nevědomosti“; svoboda vůle a nutnost; ideálnost světa, realita světa atd. Jako s úmyslnou ironií dávají indoárijci přednost proti sobě tyto doktríny, které jsou neslučitelné s pouhým logickým myšlením.

Pomyslete na vzdálenost mezi takovou světskou moudrostí a filozofií, které naši evropští filozofové stále věnují svou nejupřímnější lásku: „Principiorum philosophiae demonstratio more geometrico“ Barucha Spinozy! Je pravda, že nesmírné nadání Árjů pro matematiku dostatečně dokládá skutečnost, že oni, jimž bylo písmeno odporné, vynalezli falešně nazývané „arabské“ číslice, a tím vůbec umožnili veškerou vyšší matematiku; ale v jejich dětské prostotě a velikosti by je nikdy nenapadlo konstruovat „Boha“ geometricky a vysledovat ctnost v souboru pravidel. Naopak, ve všech indických dílech, jak jsem již řekl, jsou všude patrné rozpory. Proto zde čtenář nenajde onu holou jednoduchost a jasnost a absenci rozporů individuálního myšlení, které se musí sladit pouze samo se sebou. Nejedná se o systém, alespoň ne v našem slova smyslu, ale spíše o pozorování a bádání v oblasti všemi předpokládaného a nezpochybňovaného světonázoru, který organicky vyrostl činností tisíců spřízněných duchů v průběhu mnoha po sobě jdoucích generací.

Bylo by oprávněné označit takové myšlení, v němž se náhle střetávají protiklady, zkrátka za nelogické? Já tomu nevěřím. Indové měli geniální polemiky a nevím,

zda naše evropská filozofie může ukázat ostřejší a přesnější využití logického myšlení, než je například vyvrácení realismu, absolutního idealismu a nihilismu v Čankarových Vedântasûtrách. Indický světonázor jako celek je však nepochybně, když ne nelogický, tak alespoň alogický - alogický v tom smyslu, že logika myšlení nepřevládá, ale slouží mu jen tam, kde je to nutné.

Struktura árijského myšlení

Tato úvaha nyní vede k další, která již vede hlouběji do zvláštní povahy árijského myšlení.

V omezeném, ale určitém smyslu lze logiku nazvat vnějškem myšlení, jeho formou; existuje však také substance myšlení, která z tohoto hlediska tvoří jeho vnitřek. V důsledku příkladu, který nám dali Heléni, jsme si zvykli zdůrazňovat formu; nevyhnutelné rozpory - protože výpočet nikdy nemůže vyjít přesně - skrýváme, jak jsem řekl, uvnitř, umisťujeme je do samotné substance, kde jsou méně nápadné. Indoárijec postupuje opačně; jeho myšlení se týká nejprve látky a teprve potom formy. A proto rozlišuje mezi „vnitřním" neboli skutečným poznáním a „ne-poznáním" (avidyâ)', z nichž to druhé se týká právě logických forem, neboli, jak to vyjadřuje Čankara: „veškerého zabývání se důkazy nebo věcmi, které mají být dokázány".

Budu-li zde rozlišovat mezi vnějším a vnitřním poznáním, každý samozřejmě pochopí, že mluvím pouze symbolicky. Bez pomoci tohoto symbolu bych však jen těžko mohl hovořit o jedné z nejdůležitějších základních charakteristik indického myšlení. Toto myšlení nevzniká jako spekulace pro spekulaci, ale podřizuje se vnitřní

hnací síle, silné morální potřebě. Není snadné o tom mluvit stručně a jasně, ale pokusím se o to.

Jsou věci, které lze prokázat, a jsou věci, které prokázat nelze. Jestliže Árijec zakládá celé své myšlení na skálopevném přesvědčení o mravním významu světa - své vlastní existence a existence vesmíru -, pak staví své myšlení na „vnitřním poznání“, které je mimo „veškeré zabývání se důkazy“. Tento „materiál“ nelze čerpat z pozorování okolní přírody. A přesto od Rigvédy vidíme, že Indoárijci vždy nahlížejí na celou přírodu jako na něco, co bytostně souvisí s nimi samými, a proto má také morální význam. To se projevuje v jeho mytologii, která se stává tak spletitou, že bohové, kteří se zprvu jeví jako ztělesnění přírodních jevů, jsou zároveň vizualizací vnitřních sil v lidské hrudi. Jako by tento Árijec v sobě cítil nutkání vrhat na své okolí to, co se pohybuje v jeho temném nitru, a jako by velké přírodní jevy - světelné nebe, mrak, oheň atd. - pak opět putovaly opačnou cestou po týchž paprscích vyslaných zevnitř ven, pronikaly do lidské hrudi a našeptávaly mu: ano, příteli, jsme na tom stejně jako ty! Proto ta zvláštní nebojácnost starých Árijců vůči jejich „bohům“; nemají žádnou výraznou představu o podřízenosti, ale zcela důvěrně hovoří o „dvou národech“. Jak říká Deußen: „Jestliže u Semitů je Bůh

především Pánem a člověk jeho služebníkem, u Indogermánů převládá představa Boha jako Otce a člověka jako jeho dítěte.“

V tomto postoji k formování pohledu na svět zevnitř ven se skrývá zárodek neslýchaného rozvoje metafyzických schopností, zárodek všech velkých činů indoárijského myšlení. Tak například prastarý, nefalšovaný pesimismus Indů, jejich schopnost rozpoznat utrpení v celé přírodě, má kořeny v pocitu utrpení ve vlastní hrudi; odtud se šíří do celého světa. Tak jako metafyzika jako uvědomění si transcendentální ideovosti empirického světa může mít smysl pouze pro metafyzika, tak soucit může mít smysl pouze pro toho, kdo sám trpí. Jde o přesunutí vnitřní zkušenosti do vnější přírody, neboť veškerá věda o světě nemůže dokázat, že existuje utrpení, ba dokonce ho nemůže ani učinit pravděpodobným. Utrpení je zcela vnitřní zkušenost.

Vzpomínám si, jak jsem jednou, když jsem studoval fyziologii u známého profesora Schiffa v Ženevě, přišel do jeho laboratoře, kde se všichni studenti vždy mohli těšit na přátelské přijetí a dostatek poučení. V boxu seděl malý pes, který, když jsem se k němu přiblížil, abych ho pohladil, začal tak strašlivě a prostě výt, že jeho hlas slyším dodnes: pro mě to byl hlas přírody a já jsem hlasitě

vykřikl lítostí. Ale učený muž, jinak tak klidný a trpělivý, se rozzuřil: co to bylo za nevědecké řeči; jak jsem mohl vědět, že pes trpí; měl bych mu to dokázat. Nehledě na to, že existenci bolesti nemohl dokázat ničím na světě, protože člověk pozoroval u zvířat pouze pohyby, které se daly všechny dostatečně vysvětlit čistě fyzikálními prostředky, provedl u tohoto psa částečnou pitvu míchy, z níž bylo velmi pravděpodobné, že smyslové nervy... a nyní po podrobných technických diskusích dospěl k závěru, že nemohu a neměl bych tvrdit nic víc než to, že dojem přijatý zrakovým nervem jako reflexní pohyb vyvolal chvění hlasivek v hrtanu, po čemž následovala zajímavá odbočka o významu pojmu účelovost ve světle Darwinovy hypotézy. Schiff měl naprostou pravdu; byl to nejen jeden z nejvzdělanějších mužů, s jakými jsem se kdy setkal, ale také myslitel se záviděníhodnou bystrostí a důsledností. Když tedy tvrdím: Schiff má pravdu jen logicky, ale já vím, že pes trpěl; odmítnu-li jeho úplnou úvahu s Miltonem: Plausible to the world, to me worth naught! (věrohodné pro svět, pro mne ne!); když řeknu, že jsem přesvědčen stejně jako o svém životě, že ubohé zvíře trpělo nevýslovnými fyzickými a morálními mukami, opuštěno těmi, které milovalo, vydáno ohavným mukám - tvrdím něco, co nemohu dokázat, a

přesto to vím jistěji než cokoli jiného na světě, co mi lze dokázat pokusem a závěrem. Teď už vidím, jak se nefilozof nadřazeně usmívá: „celá věc není nic jiného než závěr na základě analogie!“ To je přece pravda! Ale ne, milý pane antimetafyziku, to se velmi mýlíte! Nesmíte si myslet, že ten, kdo se nehlásí ke služebníkům logiky, ji proto nectí a neumí ji přísně aplikovat, a my dobře víme, že závěr analogií je nejslabší z různých druhů závěru; učí nás to naše vlastní úvaha a dosvědčují a dokazují to všichni logikové od Aristotela až po Johna Stuarta Milla. Ale i bezchybný sylogismus a přesvědčivá indukce často vyžadují pečlivé zkoumání a školené myšlení, aby byly nakonec uznány za přesvědčivé; jak bledá a kolísavá není analogie! Ten výkřik bolesti naproti tomu vůbec nešel cestou vědomého myšlení; odehrálo se tu něco, čemu elektrikáři říkají „zkrat“, kdy proud místo po pravidelné, okružní linii jiskří z jednoho pólu přímo na druhý; mé pochopení psího utrpení nebylo o nic logičtější než lesní ozvěna sylogismu; byla to spontánní emoce, jejíž chápavá intimita do jisté míry závisela na mé vlastní schopnosti trpět. V té době jsem o indickém tat-twam-asi nikdy neslyšel; byl jsem tak malý antivivisekcionista, že jsem Schiffa veřejně hájil v novinách; ale při tom výkřiku se mi křečovitě sevřelo srdce; po výkřiku následoval můj

výkřik a teď už nešlo o toho jednoho ubohého tvorečka, ale, jak už jsem řekl, připadalo mi to jako hlas celé přírody. Tento učený fyziolog nebyl o nic krutější a vlastně ani o nic vědomější svého počínání než ničivá lavina a smrtící sopka. Najednou přede mnou stál jako typ nevědomých lidí, těch, pro které je věčně platná modlitba: „Otče, odpusť jim, neboť nevědí, co činí."

Doufám, že se mi na tomto příkladu podařilo objasnit, co lze a co by se mělo označovat jako „vnitřní" poznání na rozdíl od „vnějšího" poznání; tím je také jasné, do jaké míry se myšlení „zevnitř" musí nutně lišit od myšlení „zvenčí". Říkám v rozdílu od, nikoli v protikladu k, protože rozpor, vzájemné zrušení, zde neexistuje a mohl by se k němu dopracovat nanejvýš neznalý, což je irelevantní, neboť takový myšlenkový pochod by vycházel z nepochopení. A jediné, na čem mi v této chvíli a v tomto okamžiku záleží, je vědět, že jsem pochopen, když říkám: poznání mravního smyslu světa, jak tvořilo krédo všech největších a nejopravdovějších Němců - krédo Herdera a Kanta, Goetha a Schillera, Beethovena a Wagnera, Fridricha Velikého a Bismarcka, a jak tvoří základ veškerého indoárijského myšlení, je „vnitřní poznání", vnitřní zkušenost. Nelze ji odvodit z čistě vnějšího pozorování přírody ani ji zdůvodnit řadou

racionálních závěrů. Východiskem je zde vnitřní pocit, skálopevné přesvědčení, že vlastní existence má morální význam. Toto přesvědčení nelze dialekticky analyzovat a bod za bodem dokazovat jeho oprávněnost; je to pocit zcela antidialektický, základní složka osobnosti, jejíž kořen sahá až do temných hlubin matky země, zároveň jediná pevná opora proti bouřím drsného života a zprostředkovatel vzácné potravy. Kdyby rozkvetlá koruna stromu chtěla analyzovat svůj kořen, zaplatila by za to životem. Toto přesvědčení o morálním významu vlastní existence, na němž je založena veškerá pravá morálka, může do vědomí člověka vstupovat s větší či menší razancí, může zaujímat větší či menší místo v jeho duchovním životě; u Indoárijců bylo tak nesrovnatelně rozvinuté, že formovalo celou pozemskou existenci nesčetných tisíců a milionů lidí a formuje ji dodnes, navzdory smutnému úpadku národa. Když zestárlý Árijec - myslitel, válečník nebo obchodník - opustí své děti a děti svých dětí, všechno, co je mu na světě drahé, domov a lidi a zvířata a vzpomínky, aby odešel sám do lesa a v letech mlčení a odříkání dozrál k vykoupení, logik by se dostal do vážných rozpaků, kdyby měl tento způsob jednání vysvětlovat z pouhých reflexivních pohnutek. Připomeňme, že představa pekla a věčného

trestu je na hony vzdálená Indoárijcům, kteří byli poučeni upanišádami; jestliže si ukládá askezi a mortifikaci, není to jako smírčí oběť pro Boha uraženého hříchy, ba ani v boji proti svůdnému ďáblu, ale pocit mravního významu jeho existence ho nyní naplňuje natolik, že chce poslední léta svého života zasvětit výhradně rozjímání o něm a rád snáší každé strádání, pokud jen přispívá k nasměrování jeho myšlenek dovnitř a postupně ho co nejvíce osvobozuje od vnějších životních potřeb. Že mu navíc přesvědčení o morálním významu jeho vlastní existence zaručuje morální význam celého vesmíru, je zcela zřejmé z toho, co bylo řečeno o základech indické mytologie. Upanišády byly sepsány takovými lidmi, kteří byli odpoutáni od světa.

To je tedy vnitřní poznání, které jsem musel zdůraznit jako jeden ze základů indoárijské filozofie. V případě lesního poustevníka se nám jeví ve zvýšené, možná přehnané podobě. Přesto jsem chtěl upozornit na to, že se touto cestou ubírá celé árijské myšlení. Je snadné pochopit zvláštní zabarvení, které musí mít světonázor, jehož východiskem není údiv nad vnějším světem, nýbrž údiv nad světem vnitřním, nad vlastním já; světonázor, který nepovažuje viditelný svět za prvotně daný, o němž, z něhož a skrze nějž je třeba získat další poznatky

prostřednictvím dialektických úvah, nýbrž pro nějž neviditelné, nepochopitelné, nevyslovitelné vlastní srdce tvoří to jediné, co je zcela nepochybné. Indové by se soucitně usmívali nad ctihodnými starými řeckými hylózoisty - a bůh ví, že v našem světě je dnes dost učenců, kteří ještě nepokročili za Thalese.

Je také snadné pochopit, jaké zvláštní zabarvení musí nabýt myšlení, pokud nevzniká pouze z vnitřního popudu, ale směřuje také k vnitřnímu cíli. Latina píše: Felix qui potuit rerum cognoscere causas. Chtěl by tedy poznat příčinu věcí, věcí kolem sebe, a protože se tyto věci tak často ukazují jako nepřátelské, pokračuje zbožným přáním:

Atque metus omnes et inexorabile fatum Subjecit pedibus.

Zbavit se strachu, ovládnout osud, stát se sám pánem - to má Říman na mysli jako nejvyšší moudrost. Indoárijci by řekli: tento člověk není schopen poznání, je stále ještě zcela zahalen klamem „nevědění“; to, co nazývá moudrostí, je sotva prvním impulsem myšlení; vždyť co jsou tyto domnělé „věci“ a jejich domnělé „příčiny“, když ne já sám? Jak bych měl vědět, co nejsem? Co je to „strach“, když ne impuls v mém nitru? A co je to „osud“, když ne obrovský stínový obraz mé vlastní bytosti? Právě

to, co bylo ilustrováno na příkladu bolestného výkřiku umučeného psa, bylo pro Árijce východiskem: volání tajemného, neproniknutelného světa venku a mimovolné protikřiknutí jeho vlastní jasné, živé duše; nebo také volání trýznivého, nevýslovného utrpení uvnitř a protikřiknutí okolní přírody, která se právě skrze toto utrpení náhle stala důvěrně známou a která se ukazuje jako bytostně příbuzná. To, co se zde děje, je podstatou lidské bytosti. Všechny smysly nás často klamou, to víme docela dobře, a pokud možno se snažíme klamu vyhnout tím, že jsme opatrní; ale mozek, který je především nástrojem pro sjednocování smyslových vjemů a pohybových podnětů, tedy orgánem, který je v první řadě zaměřen navenek, který u vyšších živočichů převzal ostatní funkce až v druhotné roli, mozek nás může klamat ještě více. Indoárijci se naivně empirický, racionalistický filozof jeví jako dítě v kolébce, které se natahuje po měsíci; představuje si, že je člověkem, který se probudil ke svým smyslům.

Forma árijského myšlení

Jestliže jsme však právě rozlišili - v rámci našeho současného zkoumání - mezi formou a podstatou myšlení, je snadné si představit, jak takové podřízení formální složky musí mít hluboký vliv na celé myšlení; navíc vznik z nesčetných kořenů v průběhu tisíců let. A skutečně, tato zvláštní historie vzniku a utváření indické metafyziky, kterou nelze srovnávat s ničím jiným, co známe, vyžaduje formu, která se - díky své prokreslenosti, díky neustálému odkazování na nám zcela neznámé okolnosti, díky důvěrnému prolínání s lidovými představami a s celým světem vnořených symbolů, díky nemožnosti sdělit některé „vnitřní" prožitky slovy - stává nesmírně únavnou a často přímo nepříjemnou. K již tak značné obtížnosti přehlédnout a správně uchopit celý takto vytvořený myšlenkový celek se přidává ještě velmi přitěžující faktor, že se musíme vyrovnat s neznámou, křehkou formou, která se nevyhýbá rozporům a je někdy až odpudivá.

Většina pokusů přiblížit se indickému myšlení selhává právě kvůli této formě.

Proniknout dovnitř dává vnějšku štěstí a vzduch říká Goethe, ale zde to bohužel neplatí. Dovolte mi proto,

abych charakteristický rys této formy charakterizoval srovnáním; snad s jasnější představou někteří získají i více síly a trpělivosti k překonání překážky.

Vynalézaví psychofyziologové tvrdí, že hmat hrál v životě pravěkého člověka takovou roli, jakou si dnes jen stěží dokážeme představit, když obrovské využití a rozvoj zraku a sluchu tento smysl zredukoval na zanedbatelnou úroveň. Neohrabaný, nemotorný život s sebou přinášel tento hmat - ale také výhodu: člověk se méně často dopouštěl chyb. Jeho představy byly často barokní, obludné, ale obsahovaly větší sumu reality, více odpovídaly přírodě.

Ach, že je tolik smyslů!

Vnášejí zmatek do štěstí.

Později si oko osvojilo jasnější, ale vzdálenější způsob vnímání a navyklo člověka spokojit se s obrazem věcí, zatímco ruka hledala, zkoumala a vážila... Indoárijský metafyzik je nyní myslitelem slepé uličky! Má všechny nevýhody takového člověka: nemetodický postup, ulpívání na detailech, nekonečné opakování (jako slepec, který dokáže určit počet sloupů v katedrále jen tak, že se každého jednotlivě dotkne), pak také zálibu v obrazech, které ještě nezkušené oko vrhá na svět špatně

zkreslené, a zároveň neschopnost konstruovat něco viditelného ostře a přesně (ta je u Indoárijců zvlášť patrná v nedostatku talentu pro veškeré výtvarné a zobrazovací umění). Kde má však hmatový myslitel výhodu, je právě oblast onoho vnitřního světa, o němž jsme mluvili dříve a o němž Mundaka Upanišad říká: „Slunce tam nesvítí, ani měsíc, ani hvězdy, ani tyto blesky.“ V tomto případě se jedná o oblast, která je pro hmatového myslitele výhodou. Jen si pomyslete, co to znamená myslet - a žít - transcendentální idealismus z hlediska takové civilizace, která sotva ovládá písma! Právě v noci vnitřního světa je Ind doma; je jako slepec, který je za jasného denního světla ve vážné nevýhodě, ale ve tmě najde cestu bezpečněji než kdokoli jiný. Když se na obrovské kosmopolitní město Londýn snese neproniknutelná tma mlhy, proti níž nezmůžou nic ani ty nejsilnější zdroje světla, existuje v nouzi jediná pomoc: slepec! Tito průvodci však nesmějí být nabádáni k rychlejší chůzi nebo ke zkrácení trasy; jdou svým obvyklým opatrným krokem a obvyklými klikatými cestami, kde jejich zkušená ruka najde hmatem tisíce známých rysů; a tak s neomylnou jistotou dojdou k cíli.

Heléni a Indoárijci

Srovnávat myslitele se slepcem nám připadá skoro jako výsměch. Abych však nenechal nikoho na pochybách o smyslu svého přirovnání, objasním ho ještě jasněji odkazem na Řeky. Myslím, že není vůbec jisté, zda Řekové (tito největší virtuózové v používání oka) měli tu správnou schopnost sloužit lidstvu jako jediní vůdci na poli filozofie. Celý jejich život byl popřením vnitřní kontemplace, a tvořil tak nejostřejší kontrast k životu Indoárijců. Vezměme si vzdělání árijského myslitele. Ve venkovském ústraní získal mladý bráhman vzdělání: duchovní poklady a morální návyky; s nepřekonatelnou přísností a vytrvalostí byl systematicky vychováván k myšlení. Teoretická výuka a praxe trvaly dvanáct let a často i déle; pak přišla nepostradatelná škola praktického života, založení vlastní domácnosti. A teprve když jeho vlastní syn dospěl a postavil si dům, teprve tehdy přišel čas, kdy se mudrc směl toulat po lesích a kde, osvobozen od všech povinností rituálu, od celé výzbroje symbolické víry v bohy, mohl on, jehož spekulativní schopnosti prošly co největším výcvikem, jehož mysl byla obohacena všemi radostmi a strastmi rodinného života, jehož poznání lidské povahy dozrálo plněním praktických občanských povinností - teprve tehdy přišel čas, kdy

tento moudrý muž směl zvětšit zděděný poklad myšlení svých předků, a tím i duchovní majetek svého národa. Pro Řeka naproti tomu vzdělání spočívalo v trénování zraku a rytmické vnímavosti: gymnastika a hudba, být sám krásný a s jistotou rozpoznávat krásu. Od útlého věku byl jeho den zasvěcen onomu jinému druhu dívání se, „dívání se ven“, a mluvení a disputování a hlasování. Stručně řečeno: veřejnost byla atmosférou řecké existence; všichni řečtí filozofové byli politici a lidoví řečníci. A zatímco i v dnešní zdegenerované době mnozí Indoárijci čisté rasy končí svůj život v naprostém ústraní a s blížící se smrtí si připravují pohřební místo a tiše uléhají, aby se v tichosti a osamění spojili s všudypřítomným duchem světa, Sokrata slyšíme až do chvíle, kdy vyprazdňuje pohár bolehlavu, jak se svými přáteli štěpí dialektické nitky a diskutuje o prospěšnosti víry v nesmrtelnost pro lidské společenství.

Jak je vidět, značné překážky, které vyplývají z beztvarosti indoárijců při prezentaci jejich světonázoru, nejsou bez dalších náhražek; naděje, že mezi nimi najdeme něco nového, je oprávněná.

Bylo by však povrchní, kdybychom se s tímto zjištěním spokojili. Rozlišování mezi formou a podstatou

si totiž vždy může nárokovat jen podmíněnou hodnotu; musíme zde proto sáhnout trochu hlouběji.

Helénský humanismus - k němuž má nyní indoárijský humanismus tvořit protějšek - byl pro nás školou formy, nebo možná lépe řečeno tvarování, designu, od jednotlivých děl tvůrčích umělců až k poznání, že lidské společnosti lze dát formu, v níž svobodně tvořivé umění tvoří všudypřítomný prvek. Od obdivu k spřízněnému cizinci jsme povstali k novým samostatným činům. Na druhé straně každý pokus přivlastnit si helénské po obsahové stránce vždy ztroskotal, kromě těch věcí - logiky, geometrie -, kde je forma již obsahem. V umění je to všem jasné; ve filozofii k emancipaci od helénsko-křesťanských pout ještě nedošlo, i když ji naši skuteční filozofové od Rogera Bacona po Kanta vždy prováděli. V Indii je situace jiná. Indický Árijec postrádal Heléna, který by stejně jako my včas zkrotil jeho vrozený sklon k excesům, který by takříkajíc usměrnil jeho překypující síly, který by k jeho hojné představivosti přidal moudré vodítko „vkusu“ a k jeho úsudku pojem formy. Touto bujností, kterou Goethe popisuje jako zdroj veškeré velikosti, disponovali indičtí Árijci ve stejně bohaté míře jako Heléni, ale ne Sofrosyné, krotitelka.

Žádná poezie ani filozofické spisy Indů nejsou pro člověka s vkusem ve formálním smyslu příjemné. A jakmile se tito lidé chtěli vyhnout přílišné, obludné, a proto matoucí neumětelské povaze svých výtvorů, okamžitě přešli do druhého extrému a osvojili si tak přehnanou aforistickou stručnost, že se jejich spisy staly téměř neřešitelnou hádankou. Známým příkladem je Pâniniho sanskrtská gramatika, která je psána jako algebraické vzorce, takže tento vyčerpávající výklad sanskrtu, obsahující 4000 pravidel, zaplňuje téměř 150 stran. Jiný příklad poskytují Bâdarâjanovy filozofické komentáře, kde je někdy potřeba celá kapitola výkladů, abychom pochopili tři slova tohoto jazyka, která byla zkrácena až do absurdity. Forma Indů je tedy téměř všeobecně zavrženíhodná. A to je co říci, neboť čistý rozdíl mezi formou a obsahem nelze nikde rozlišit, takže ten, kdo odsuzuje formu, nemůže bezvýhradně chválit obsah. Tak je tomu i v tomto případě; do indoárijství se musíme ponořit hodně hluboko, než narazíme na ryzí, nefalšované zlato. Kdo není odhodlán sestoupit do hlubin této duše a není schopen sestupu (což vyžaduje spřízněného ducha), měl by toho raději ihned nechat; za mnoho námahy sklidí málo. Kdo je však schopen a

ochoten sestoupit, přinese si domů odměnu na celou věčnost.

A tu je hned vidět, jak je každá kritika organismu podmíněná; neboť jestliže jsem právě kritizoval formu Indů, je třeba připustit, že právě v této „beztvarosti“ vzniká možnost určitých pojmových útvarů, určitých aluzí, určitých sdělení ducha duchu, která bychom jinde marně hledali. Takové věci jsou nepřenosné a nelze je oddělit od jejich prostředí; jejich prostřednictvím se učíme myslet myšlenky, které bychom jinak nemysleli, protože by nám chyběl hmotný prostředník, mohu-li to tak říci. Přesto můžeme naše úvahy o formě shrnout tvrzením, že to, co v nás vzbuzuje hlubší zájem o produkty indoárijského ducha, je jejich nejvnitřnější jádro, z něhož vycházejí, nikoli forma, v níž se nám představují. Pokud tedy doufáme v oživující vliv Indie na náš vlastní duchovní život, může se tato naděje týkat především pouze tohoto jádra.

Myšlení a náboženství

Jakmile si uvědomíme, jak rozhodující je v indoárijském myšlení vnitřní hledisko, snadno pochopíme, jak úzce musí toto myšlení souviset s náboženstvím.

A skutečně: stavět indickou filozofii jako „čistou, systematickou filozofii“ vedle systémů Aristotela, Descarta a Kanta by bylo dětinské, stejně jako by bylo lehkovážné považovat náboženství véd za rovnocenné křesťanskému náboženství. V jednom ohledu však duchovní život Indoárijců stojí nedostižně vysoko nad tím naším: totiž v tom, že filozofie tam byla náboženstvím a náboženství filozofií. U nás myšlení a cítění, které dříve ležely pokojně vedle sebe jako dvojčata v lůně lidského vědomí, nyní dozrály k mužnosti, oddělené od sebe jako dvě zcela samostatné bytosti; jsou si nepřátelské; to musí uznat každá schopná a zároveň nezávislá mysl. Když se setkají, jako ve scholastice nebo (na opačném konci stupnice) v pozitivismu, každá z nich se snaží výhradně podřídit si tu druhou a podřídit ji sobě. „Dělba práce“ je krásný a tolik opěvovaný životní princip, ale především zasahuje do nejvnitřnější části naší vlastní osobnosti a násilně ji trhá na kusy, takže jako v Aristofanově příběhu se obě poloviny nadále hledají, někdy se dokonce

nacházejí, ale nikdy už nejsou schopny splynout v jednotu. Indický filozof tuto jednotu stále měl, zatímco řecký už ne. Bylo by smutné, kdyby nás vysoký rozvoj našich roztříštěných individuálních aktivit připravil o schopnost obdivovat nenapodobitelnou sílu a krásu jednotného, uceleného zjevu alespoň z dálky a ocenit jeho hodnotu.

Toto spojení náboženství a filozofie umožnilo něco, co musíme s bolestí přiznat, že v naší kultuře téměř zcela chybí: žádný člověk v Indii nestál duchovně tak nízko, aby neměl nějakou filozofii, žádný odvážný úder myšlenkového křídla nepozvedl mimořádně nadaného tak vysoko, aby nezůstal stále horlivě „náboženský". V Indii neexistovalo žádné tajné učení; toto často slýchané tvrzení vychází z nepochopení. Nezůstává však nejhlubší poznání tajné nám všem? A neuvědomuje si každý, že různé schopnosti různých lidí tvoří vysoký žebříček, takže to, co je jednomu zřejmé, je druhému skryté? To je něco zcela jiného než tajný kabalismus. Nyní se indoárijské myšlení a cítění, které pomalu organicky vznikalo ze srdcí a myslí celého národa náboženských myslitelů, rozrostlo v tak podivně formující organismus, že uspokojovalo nejrůznější duchovní potřeby (potřeby samozřejmě znamenitého, skutečně árijského národa) ve

stejné míře: nejrozporuplnější, pokud jde o relativní požadavky myšlení a cítění (filozofie a náboženství), nejrozporuplnější i pokud jde o „osobní rovnici“ myšlení (smím-li se tak vyjádřit); neboť transcendentální idealisté, idealisté berkeleyovského směru, realisté, materialisté, filozofičtí skeptici, ti všichni žili - a stále žijí - v Indii bratrsky v rámci týchž základních náboženských názorů. „V této zemi vždy panovala absolutní svoboda myšlení,“ dosvědčuje profesor Garbe. A nota bene se nejedná o svobodu, kterou by si laici postupně vybojovali (jako u nás) od nepoddajného kněžstva, ale tato „absolutní svoboda myšlení“ je jakoby organickou součástí indoárijského náboženství; vyplývá z něj přirozeně, bez rozporu, bez zpochybňování. Proto je náboženství také nositelem vědy, která nemůže existovat bez svobody myšlení. Úspěchy Indoárijců v oblasti matematiky, filologie atd. jsou protkány jejich epistemologicko-náboženskými představami. Totéž bychom o sobě říci nemohli. U nás veškerá skutečná věda a veškerá skutečná filozofie vždy válčila s náboženstvím; tam, kde se to někdy neprojevuje, převládá buď praktické přizpůsobení se daným okolnostem v důsledku zásadní ochablosti v myšlení a jednání na obou stranách, nebo záměrné, plánované pokrytectví. Část lidí má u nás náboženství,

ale bůhvíproč bychom v této části marně hledali jiskřičku myšlenky; u našich filozofů naproti tomu nenajdeme buď vůbec žádné náboženství, nebo jen masku. O většině vzdělaných lidí můžeme bez nadsázky říci, že nemají ani náboženství, ani filozofii; stojí tam jako kdysi okřídlení tvorové, kterým byla uříznuta křídla.

Zde jsme si nyní jasně představili charakteristiku indoárijského myšlení, z něhož má vycházet očekávaný humanistický účinek, a mohu očekávat, že budu pochopen, když nyní prohlásím, že doufám v co největší přímý vliv na to jádro naší bytosti, z něhož vychází celý světonázor - tedy vše, co se chápe pod pojmy náboženství a filozofie; zde musí jádro působit na jádro a probouzet nás z ochablosti k novému životu. Oddělovací zeď, kterou naši církevní lékaři tak obratně postavili mezi náboženstvím a vědecky poctivým myšlením, neexistuje právem; naopak znamená uznání oficiální lži. Této lži, která otravuje život jednotlivce i společnosti, této lži, která nás dříve či později uvrhne do naprostého barbarství, neboť nutně musí pomoci zvítězit těm špatným a hloupým mezi námi (neboť jen oni jsou upřímní, a proto silní), tato lež pramení výhradně z toho, že my Indoevropané - patřící k nejnáboženskějšímu lidskému plemeni na zemi - jsme se degradovali tak

hluboko, že jsme přijali židovské dějiny jako základ a syrsko-egyptskou magii jako korunu našeho údajného „náboženství“. Jako by dva lotři, kteří viseli po pravici a levici Spasitele, byli omilostněni, sňali je z kříže a nyní se vysmívali božské postavě Ježíše Krista. Je pravda, že o svobodu myšlení jsme bojovali dlouhou a krvavou bitvu - od Scota Erigena až po současnost (kde si profesoři filozofie stále musí dávat velký pozor a jsou nuceni lhát s téměř neodolatelným donucením); ale protože, jak hluboce učí indoárijci: A tak světlo našeho pravého, vlastního světonázoru hoří pod pokličkou, neboť nemůže přijmout tuto syrosemitskou víru, není slučitelná s naším myšlením a nesmí vyjadřovat jinou víru, ani tak nemůže činit jako „filozofie“, nýbrž by tak musela činit jako „náboženství“. My se však budeme muset nejprve od Indoárijců naučit, co je to náboženství, protože jsme to zapomněli.

V žádné větvi Indoevropanů nebylo náboženství nikdy historické, a to nejen z toho důvodu, že všechny dějiny světa - myslíme jen na židovské! - je směšně neadekvátní vesmírnému celku, ale z mnohem hlubšího důvodu, že žádná věc se nedá vysvětlit důkazem příčiny. Zeus je pánem světa, ale nikoli jeho stvořitelem; stejně tak málo kdy měla jakákoli mytologická postava boha Árjů

význam stvořitele světa z ničeho, nýbrž nanejvýš organizátora a opevňovatele a strážce, tedy přesně tak, jak požaduje Kant: „Mistr stavitel světa, nikoli stvořitel světa.“ Materialistická představa stvořitele z ničeho je symptomem organické neschopnosti metafyzického myšlení; je nehorázností vnucovat nám ji jako základ veškerého náboženství. Toto téma zde nelze podrobně vysvětlovat; vypíchnu jen nejvnitřnější, nejstručnější myšlenku, která je základem všeho ostatního.

Známe starý spor mezi stoupenci Bytí a Stávání, pro nás většinou ztělesněný v myšlenkách eleatů a Hérakleita. Kdo uznává pouze stávání, je rozený materialista, kdo vnímá pouze bytí, je jednostranný idealista. Náš germánský světonázor - který zatím našel své nejopravdovější vyjádření v Immanuelu Kantovi - uznává obojí za stejně platné, ale odděluje je. Existuje mechanicky interpretovatelný svět stávání se a existuje mechanicky neinterpretovatelný svět bytí. Pokud člověk utváří jeden, vytváří vědu, pokud utváří druhý, má náboženství. Skutečná věda nesmí nikdy překročit oblast stávání se a hledat konečné základy bytí, neboť pak se stává, jak říká indický myslitel, „bezduchou“, pak nebere v úvahu nejjistější zkušenost a tím sama sebe ničí; tím, že se pak pokouší mechanicky vykládat nemechanické jen

pomocí svévolných omylů, stírá nehybnou hranici a svým neoprávněným dogmatismem připravuje půdu pro duchovenstvo, které mechanické vykládá nemechanicky. Na druhou stranu pravé náboženství (alespoň pro nás Indoevropany) může a musí odkazovat pouze na bytí, nikdy na stávání se. Indoárijci to věděli tak dobře, že od hymnů Rigvédy až po komentáře Čankary - tedy po tisíce let - zakázali jakoukoli otázku o stvoření světa, o prvních příčinách vůbec, a nanejvýš takové věci používají jako vědomou hru představivosti s poetickými symboly. „Příčina vzniku světa je nepochopitelná i pro pány bohy," říká Čankara. Jakmile náboženství vstoupí do oblasti stávání se, jinými slovy, jakmile se stane historickým - jako je tomu v židovsko-křesťanských církvích -, zničí vědu a zároveň ztratí svůj vlastní nesrovnatelný význam. Bráhman Gaudapáda říká: „Kdo dovolí, aby se věčné stalo, nemá zkušenost, která by mu pomohla"; a „kdo dovolí, aby se stalo to, co se stalo, upadá do věčného úpadku". Věčný úpadek! Jak hluboká slova, která jednou provždy odhalují nedostatečnost veškerého historického náboženství. Zatímco pravý náboženský pohled je s obdivuhodnou aforistickou stručností vyjádřen v Mrityu-lângala-Upanišadě: „Nejsem v čase, ale jsem čas sám." Pro Indy není náboženství nikdy pokusem o vysvětlení

vnějších, časových věcí, ale znamená symbolické utváření vnitřní, nemechanické, nadčasové zkušenosti. Je to skutečný proces, povznesení mysli, obrácení vůle - realizace, pokud znamená bezprostřední uchopení transcendentna, ale zároveň a v důsledku této přítomné zkušenosti i proměnu celé bytosti. Existenci boha se nikdy nesnažíme dokázat a zpěvník v Rigvédě se dojemně hluboce a zároveň napůl ironicky ptá: „Kdo je ten bůh, k němuž vzhlížejí bojovníci vojsk?“. K „bohu Zébaothovi“, který kvůli Židům stvořil celý vesmír, máme samozřejmě daleko! To, co Indové uctívají jako božské - „za nebesy a v hlubinách srdce“ (Mahá-Nárájana-Upanišad) -, nemá ve skutečnosti s Jahvem z Genesis a křesťanským církevním učením nic, vůbec nic společného. Samotný Bůh Indoárijců, „který nemůže být nikdy dokázán“ (jak se praví v jedné upanišadě), protože není dán vnější, nýbrž vnitřní zkušeností, byl ve skutečnosti Bohem všech hluboce věřících germánských křesťanů všech dob, bez ohledu na to, ke kterému vyznání byli nuceni navenek patřit; to mohou dokázat zejména mystici a filozofové od Erigena a Eckharta až po Böhmeho a Kanta.

Dalším důležitým důsledkem tohoto jedině pravdivého - nebo alespoň jedině „árijského“ - pojetí

náboženství je, že základ morálky není položen v budoucí odměně a budoucím trestu, ale, jak chtěl Goethe, v úctě člověka k sobě samému, k tomu, co zahrnuje svět, co chová „v hloubi svého srdce“. To znamená vykoupení z ponižujících bludů o nebi a pekle, proti nimž před staletími pozvedli svůj hlas s rozhořčením pravých germánských duchů tak zbožní křesťanští kněží jako Meister Eckhart a autor „Theologia deutsch“. Náboženství je přítomnost, nikoli minulost a budoucnost.

Ale - protože ani to nesmí zůstat nevyřčeno - Kristus nám dal něco, co by nám celé starověké árijské myšlení nebylo schopno dát. Je pravda, že myšlenka poloboha - jak již bylo naznačeno výše - je myšlenkou, kterou znali Árijci (mimochodem v té či oné podobě všichni Indoevropané), ale kterou Semité vůbec neznali; přesto se živý příklad liší od spekulativní představy jako den od noci. Tím, že je Kristus mnohem blíže přírodě než Ind, je blíže Bohu: to, domnívám se, naznačuje rozhodující bod. I neznaboh se sotva bude zdráhat nazvat toto zjevení - které o Bohu mluví vždy jen jako o „Otci“ - Božím Synem. V pravém árijském myšlení je všude zárodek názoru, že příroda je dílem ďábla (stačí si vzpomenout na Zarathustru a křesťanské gnostiky); z toho nutně vyplývá pesimismus a askeze; a pesimismus, jakmile není jen

hlubokou poznávací myšlenkou, ale stane se postojem, vede k rezignaci na vůli, a to znamená ke ztroskotání lidské existence; nakonec vede k potupě a otroctví. Dnes to vidíme v Indii. Zatímco Kristus (ve svém vlastním, čistě lidském učení a v protikladu k tomu, co z něj udělala církev) hlásá radostné, nezaujaté, důvěřivé tvrzení: nebe leží uzavřené v tomto životě, jako zakopaný poklad na poli. Tato prostota překonává jakoukoli hloubku. Očekávám-li tedy účinek jádra na jádro, toužím-li po očistné koupeli v prameni mládí nezkaženého árijského náboženského myšlení, je mi vzdálené chtít vyměnit to, co mám, za něco vzdáleného, co mi nikdy nebude stačit samo. Spíše jsem přesvědčen, že škola indického myšlení je vhodná k navázání čistšího, svobodnějšího, vznešenějšího, a tudíž i důstojnějšího vztahu s Ježíšem Kristem.

Musím se odmlčet, šťastný, pokud jsem někoho inspiroval k tomu, aby se zabýval indoárijským myšlením - což je nyní možný a vděčný začátek díky velkým činům německých učenců, spokojený, pokud jsem ho přesvědčil, že zde existuje skutečně humanistický kvas, kvas schopný podnítit rozhořčení proti nedůstojným intelektuálním vazbám, schopný podpořit vědomí

dnešního člověka o jeho důstojnosti - a tím zároveň o jeho svobodě a odpovědnosti.

Závěr

Znal jsem jedno malé zbožné dítě, které se modlilo „přijď brzy království tvé“ místo „přijď království tvé“. Věru, každý, kdo se dnes rozhlédne kolem sebe a zjistí, že hloupá pověrčivost spojená s širokým, zbabělým klerikalismem v Evropě kvete mnohem víc než například v Homérově době a je nespornější než před sto lety, kdo se domnívá, že staří praví Árijci - ti šťastní! - který se také domnívá, že se kdysi dávno mezi Židy objevil Deutero-Izajáš, který chtěl, aby byly zrušeny kostely a bohoslužby, a Jeremiáš, který stál před chrámem a hlasitě křičel: „Nespoléhejte na ně, když říkají, že toto je dům Hospodinův! Vždyť lžou“, spíše by si myslel, že Boží království se stále více vzdaluje. A přes to všechno je dobro na dosah a zdá se, že čeká jen na naši vůli. Zejména vysněný obraz možného splynutí indoárijské hloubky myšlení a mysli a indoárijské vnitřní svobody s řeckým smyslem pro formu a řeckým oceněním zdravého, krásného těla jako nositele vnější svobody je tak okouzlující, že pohled na něj člověka opájí a jako to malé dítě si myslí, že už může pochopit to, co jen touha vykouzlila v dalekém nebi. Musíme si však představit něco takového. Nemůžeme si namlouvat nedosažitelnost minulé dokonalosti ani potupnou nedostatečnost

přítomného okamžiku; máme jen holé zoufalství, pokud se někde v nás nepohne vědomí: i ve vás se spojují všechny prvky, které mohou vést k novému, svobodnému duchovnímu rozkvětu srovnatelnému s dřívějšími výšinami lidského života! Bessemerova ocel, jiskrová telegrafie a evoluční fantazie nemohou potomkům Árijců a Řeků dlouhodobě stačit. Kultura nemá nic společného s technikou a množstvím vědomostí; je to vnitřní stav mysli, směr myšlení a vůle; rozervané duše bez vyrovnaného pohledu, bez okřídleného letu myšlenek postrádají to, co dává životu hodnotu. Nekráčíme však dnes „vlahou nocí“, neviděli jsme snad v největších mužích Německa nově zářit „vrcholy lidstva“? Kdo jen jednou pozvedl oči, naučil se doufat. A protože tito muži vrhají světlo na minulost i budoucnost tím, že zachycují téměř vyhaslé paprsky vzdálených vrcholů a v ohnisku své mysli je rozdmýchávají v nové plameny, věřím, že vás mohu ujistit, že přinejmenším ti z nás, kteří nepohrdli být žáky skutečných mistrů naší rasy, se velmi „brzy“ vžijí do zvláštního druhu árijského světonázoru a budou se pak cítit, jako by se jim dostalo do rukou vlastnictví, které jim bylo dosud neprávem zadržováno.

Bibliografická příloha

Následující přehled má pouze poskytnout skromnou pomoc těm čtenářům této publikace, kteří se na jejím základě začali zajímat o indické myšlení a nyní si chtějí rozšířit své znalosti. Ti, kteří mají prvotní orientační přehled o literatuře, si snadno najdou to, co je nejvíce osloví, a odtud pak budou pokračovat.

V první řadě

Dvě klasická pojednání věčné hodnoty:

Friedrich von Schlegel: Über die Sprache und Weisheit der Indier, 1808.

Wilhelm von Humboldt: Über die unter dem Namen Bhagavad-Gitâ bekannte Episode des Mahâ-Bhârata, zwei Vorträge gehalten in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1825 und 1826 (nyní přetištěno v 5. svazku velkého vydání Gesammelte Schriften, Berlín 1906).

Schlegelův spis obsahuje mnoho filozofického a historického materiálu, který je dnes třeba považovat za zastaralý, nicméně posvátný oheň nadšení plane dnes stejně jako před sto lety a to, co kdysi geniální mysl správně rozpoznala a výstižně vyjádřila, bude ještě

dlouho působit podnětně. Humboldtův spis je snad tím nejhlubším, tím skutečně nejkongeniálnějším, co kdy bylo o indickém myšlení napsáno; není to snadné čtení, ale vážní, filozoficky založení čtenáři by si neměli toto velké potěšení odpírat: budou z něj čerpat obohacení po celý život.

Všeobecný úvod

Nejlépe poslouží:

Leopold von Schroeder: Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung. Ein Zyklus von 50 Vorlesungen, zugleich als Handbuch der indischen Literaturgeschichte, nebst zahlreichen, in deutscher Übersetzung mitgeteilten Proben aus indischen Schriftwerken, Leipzig 1887.

Leopold von Schroeder: Reden und Aufsätze, vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur, Leipzig, 1913.

F. Max Müller: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, Leipzig, l884. (Autorizovaný překlad C. Capellera.)

Kromě toho slouží jako úvod do obecných dějin Indie v první řadě:

Vincent A. Smith: The early History of India, od roku 600 př. n. l. do mohamedánského dobytí, Oxford, 1904.

Rhys Davids: Buddhist India, London, 1903.

Max Dunckler: Geschichte des Altertums, Bd. III, Leipzig, 1875.

Pro zeměpis a topografii země lze kromě známých a rozsáhlých Schlagintweitových prací doporučit zřejmě nejvíce novou malou knihu:

Sir Thomas Holdich: India, London, 1904.

Obecné kulturní dějiny

Lze nalézt v mnoha knihách, z nichž bych rád zdůraznil následující:

Heinrich Zimmer: Altindisches Leben, die Kultur der vedischen Arier, Berlin, 1879.

Michael Haberlandt: Der altindische Geist in Aufsätzen und Skizzen, Leipzig, 1887.

Richard Garbe: Indische Reiseskizzen, Berlin, 1889.

Hermann Oldenberg: Aus Indien und Iran, Gesammelte Aufsätze, Berlin, 1899.

Alfred Hillebrandt: Alt-Indien, kulturgeschichtliche Skizzen, Breslau, 1899.

Richard Garbe: Beiträge zur indischen Kulturgeschichte, Berlin, 1903.

Richard Garbe: Indien und das Christentum, eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, Tübingen, 1914.

V této souvislosti je třeba zmínit také bezkonkurenční sbírku:

Otto Boethlingk: Indische Sprüche, Sanskrit und Deutsch, St. Petersburg, 1863—1865, 3 Bände.

Úvod do myšlení starých Indů

Najdete zejména v:

Paul Deußen: Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen: I. Bd., 1. Abt., Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's, Leipzig, 1894, I. Bd., 2. Abt., Die Philosophie der Upanishad's, Leipzig, 1899, I. Bd., 3. Abt., Die nachvedische Philosophie der Inder, 1908.

Paul Deußen: Das System des Vedânta, Leipzig, 1883.

F. Max Müller: Three lectures on the Vedânta Philosophy, London, 1894.

Paul Deußen: Die Sûtra's des Vedânta, Leipzig, 1887.

Paul Deußen: 60 Upanishad‘s des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt, und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, Leipzig, 1897.

Paul Deußen: Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam, Leipzig, 1906.

J. S. Speyer: Die indische Philosophie aus ihren Quellen dargestellt, Leipzig, 1914.

Richard Garbe: Die Sâmkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus, Leipzig, 1894.

Richard Garbe: Der Mondschein der Sâmkhya- Wahrheit, München, 1899.

Josef Dahlmann: Die Sâmkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, nach dem Mahâbhârata, Berlin, 1902.

V této souvislosti je třeba zmínit řadu překladů, včetně těchto:

Kaegi, Geldner & Roth: Siebenzig Lieder des Rigveda, Tübingen, 1875. (Dále Adolf Kaegi: Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder, Leipzig, 1881.)

Hermann Graßmann: Rig-Veda, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen, zwei Bände, Leipzig, 1876—1877.

Robert Borberger: Bhagavad-Gîtâ, oder das Lied der Gottheit, aus dem Indischen übersetzt, Berlin, 1870.

Richard Garbe: Die Bhagavadgîtâ, aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter, Leipzig, 1905.

Paul Deußen: Der Gesang des Heiligen (Bhagavadgîtâ), aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig, 1911.

Leopold von Schroeder: Bhagavadgîtâ, des Erhabenen Sang, Jena, 1912.

Adolf Holtzmann: Indische Sagen, neu herausgegeben von Winternitz, Jena, 1912.

Erwähnung verdient auch noch das unvollendete Werk Winternitz: Geschichte der indischen Literatur, 1. Halbband, Leipzig, 1904, 2. Halbband 1908; 2. Band, erste Hälfte, 1913.

Tento seznam by se samozřejmě dal ještě značně rozšířit, ale chtěl jsem jen poskytnout začátečníkům několik doporučení. Rozsáhlá literatura o buddhismu zůstává nezmíněna, protože nepatří do mého tématu.

Nemohu však ukončit tohoto stručného průvodce, aniž bych vážnější přátele árijského duchovního života upozornil na rozsáhlé dílo Leopolda von Schroedera:

Arische Religion, první díl „Einleitung, Der altarische Himmelsgott, Das höchste gute Wesen“, Lipsko 1914; druhý díl „Naturverehrung und Lebensfeste“ má vyjít do konce roku 1915; třetí, závěrečný díl „Seelengötter und Mysterien“ bude brzy následovat. Kniha - důkladně originální jako problémová výpověď a encyklopedicky zpracovaná - bude tvořit jedinečné svědectví o našem poznání toho, co lze, lze a musíme nazývat „árijským náboženstvím“, jak bylo nahlíženo z perspektivy čisté vědy na přelomu 19. a 20. století.